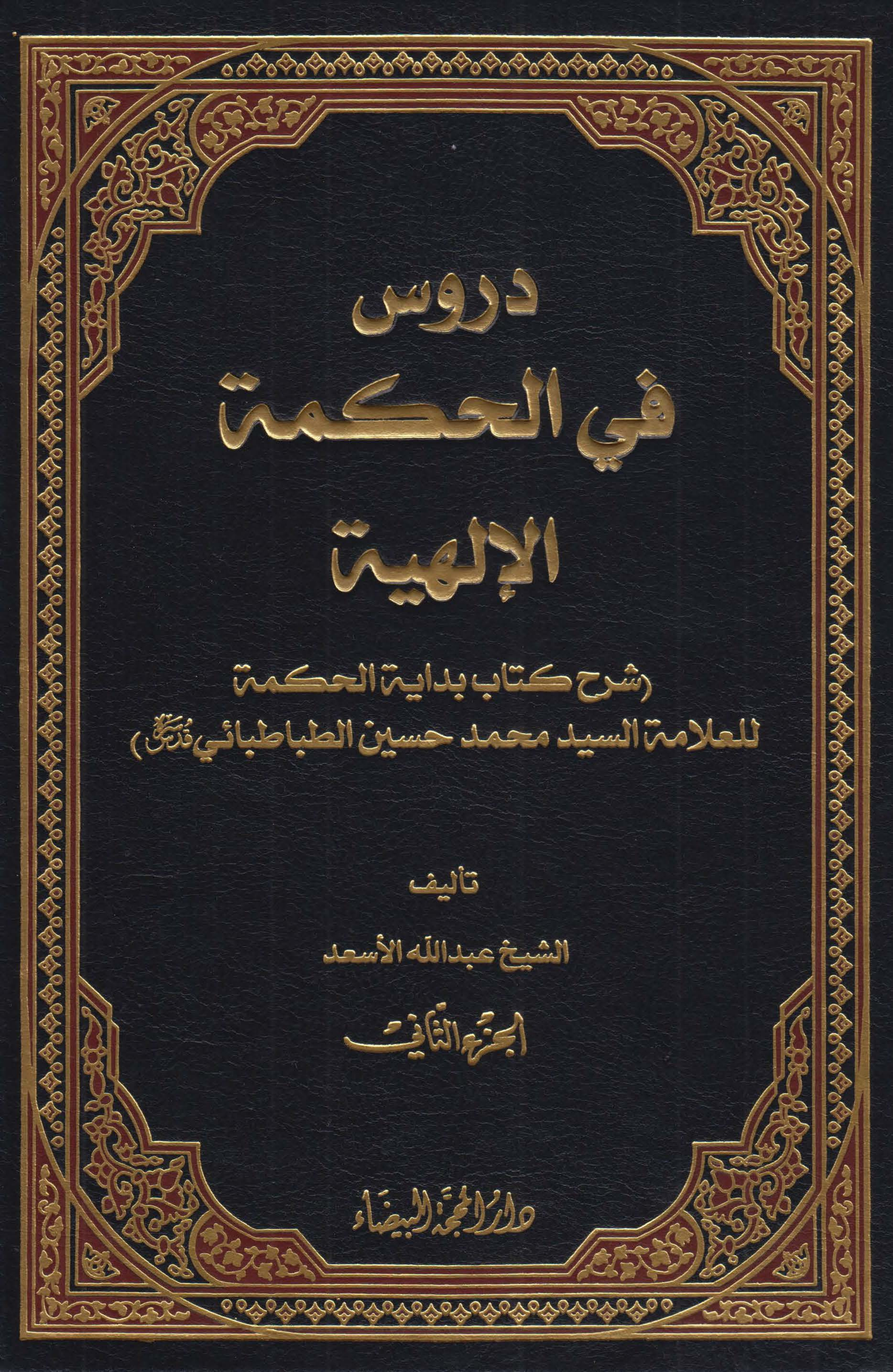
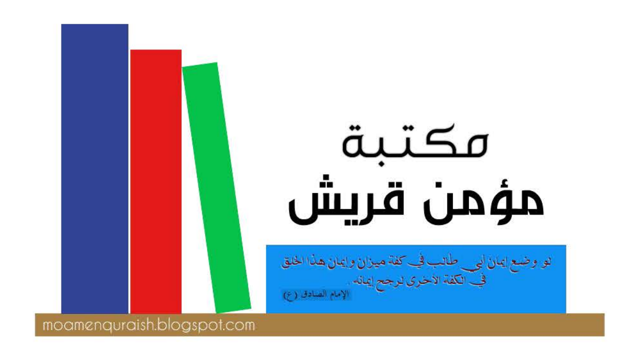

دروس
في الحكمة
الإلهية
(شرح كتاب بداية الحكمة
للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره)
تأليف
الشيخ عبدالله الأسعد
الجزء الثاني
دار المحجة البيضاء

دروس في الحكمة الإلهية
الجزء الثاني

الطبعة الثانية

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

ISBN: 978-614-426-443-0





الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمّال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١

تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail: almahajja@terra.net.lb

www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com

دروس في الحكمة الإلهية

(شرح كتاب بداية الحكمة
للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره)

تأليف

الشيخ عبدالله الأسعد

الجزء الثاني

دار المحجة البيضاء


بسم الله الرحمن الرحيم

الأهداء

إلى الشريكة أم الحسين

مع خالص التقدير والاحترام

عبدالله الأسعد

المرحلة السابعة:

في العلة والمعلول

وفيها أحد عشر فصلاً:

- ❖ الفصل الأول: في إثبات العلية والمعلولية وأنّهما في الوجود
- ❖ الفصل الثاني: في انقسامات العلّة
- ❖ الفصل الثالث: في وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة
- ❖ الفصل الرابع: قاعدة (الواحد)
- ❖ الفصل الخامس: في استحالة الدّور والتسلسل في العلل
- ❖ الفصل السادس: العلّة الفاعلية وأقسامها
- ❖ الفصل السابع: في العلّة الغائية
- ❖ الفصل الثامن: في إثبات الغاية فيما يعدُ لعباً أو جزافاً أو باطلاً والحركات الطبيعيّة وغير ذلك
- ❖ الفصل التاسع: في نفي القول بالاتفاق، وهو انتفاء الرابطة بين ما يعدّ غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية
- ❖ الفصل العاشر: في العلّة الصوريّة والماديّة
- ❖ الفصل الحادي عشر: في العلّة الجسمانيّة

الفصل الأول:

في إثبات العلية والمعلولية وأنّهما في الوجود

قد تقدم أنّ الماهية في ذاتها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وأنّها في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها، وعرفت أنّ القول بحاجتها في رجحان عدمها إلى غيرها نوع تجوّز، وإنّما الحاجة في الوجود، فلوجودها توقّف على غيرها.

وهذا التوقف لا محالة على وجود الغير، فإنّ المعدوم من حيث هو معدوم لا شيئية له، فهذا الموجود المتوقف عليه في الجملة هو الذي نسمّيه: (علّة)، والماهية المتوقفة عليه في وجودها: (معلولتها).

ثم إنّ المجعول للعلة، والأثر الذي تضعه في المعلول، إمّا أنْ يكون هو وجوده أو ماهيته أو صيرورة ماهيته موجودة، لكن يستحيل أنْ يكون المجعول هو الماهية لما تقدّم أنّها اعتبارية، والذي للمعلول من علّته أمر أصيل، بل أنّ الذي تستقرّ فيه حاجة الماهية المعلولة ويرتبط بالعلّة هو وجودها لا ذاتها.

ويستحيل أنْ يكون المجعول هو الصيرورة، لأنّها معنى نسبيٌ قائم بطرفيه، ومن المحال أنْ يقوم أمر أصيل خارجيّ بطرفين اعتباريين غير أصيلين، فالمجعول من المعلول والأثر الذي تفيده العلّة هو وجوده، لا ماهيته ولا صيرورة ماهيته موجودة وهو المطلوب.

الشرح:

كما هو ظاهر من عنوان هذا الفصل، فإنّ المصنف ﷺ تعرّض لأمرين:

١. إثبات العليّة والمعلوليّة.

٢. دائرة العليّة والمعلوليّة هي الوجود.

الأمر الأول: العليّة والمعلولية: العليّة تعني السبب الذي بموجبه يوجد شيء آخر، والمعلولية تعنى ذلك الشيء الآخر الذي وجد بموجب ذلك السبب، أي هناك توقف لوجود شيء على وجود شيء هذا ما يمكن أن يفهم لدى سماع علية ومعلولية. وليكن هذا الكلام بمثابه ما الشارحة للعلية والمعلولية، ولنشرعْ فيما هو مفاد هل البسيطة، بمعنى أنّ هذا المعنى الذي اشرنا إليه للعلية والمعلولية هل هو موجود، وبعبارة أخرى: هل يوجد مثل هذا التوقّف في الواقع أم لا؟ الجواب هو الأول، والدليل عليه من خلال توقف وجود ماهية على وجود مخرج لها عن حد الاستواء، واليك هذا الدليل من خلال ما يلي:

١. هناك ماهيات موجودة في الخارج.

٢. لهذه الماهيات مخرج أخرجها عن حد الاستواء.

٣. هذا المخرج غيرها.

٤. هذا الخروج كان بسبب وجود ذلك الغير لا ماهيته. فلو لم يكن ذلك المخرج لما كانت تلك الماهيات موجودة، لكنّها كانت موجودة، إذن ثبت توقف خروج الماهية عن حد الاستواء الى طرف الوجود على شيء آخر، أو على وجود ذلك الشيء الآخر لا ماهيته لما علمت من انّها اعتبارية

لا يصدر منها مثل هذا التوقف الأصيل. ولنعد إلى تلك المقدمات واحدة واحدة. أما الأولى فأمرها بيّن، والثانية بانت من خلال الابحاث السابقة، وكذلك الثالثة، وذلك حذر الانقلاب فيما لو كانت هي المخرج لنفسها عن ذلك الحد، وامّا الأخيرة فلما ذكرناه للتومن أنّ ماهية ذلك الغير لا تصلح للقيام بمثل هذا الدور، اذ يحول دون ذلك كونها اعتبارية. إذن هناك توقف لوجود على وجود آخر، الأول هو وجود الماهية المعلولة والثاني هو وجود العلة، لا ماهيتها فضلا عن عدمها، فإنّ المعدوم من حيث هو معدوم لا شيئيّة له حتى يتوقف عليه.

الوجود المتوقّف عليه في الجملة هو الذي نسميه (العلّة)، والماهية المتوقفة عليه في وجودها (معلولتها)، وقوله: (في الجملة)، كأنّه يريد أنْ يشير إلى أنّه ليس كل وجود يُتَوقَّف عليه يستحق أنْ يكون علة حقيقة، وذلك كالعلل المعدّة، فهي وجودات يتوقف عليها وجود آخر لكنها ليست بعلة، لأنَّ العلة هي ما منه الوجود وذلك لأنَّ «افاضة الوجود ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ أمر مختص بالله عزّ وجل وسائر العلل إنّما هي بمنزلة مجاري الفيض للوجود، فعلى اختلاف مراتبها تنهض بدور الوسيط بين المنبع الأصيل للوجود وسائر المخلوقات»[1].

الأمر الثاني: دائرة العليّة: لقد اختلف في الأثر الذي تضعه العلة في المعلول وبعبارة أخرى: ما هو الشيء الذي للمعلول من العلة؟، أو ما الذي تفيد العلة معلولها وما الذي تقدّمه العلة لمعلولها؟ لقد كان هناك أجوبة ثلاثة لهذا السؤال وهي التالية.

١. **الوجود:** هو الأثر الذي تضعه العلة في معلولها، أي تعطي معلولها

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق ٢: ٤١٦.

الوجود الذي تفيضه على ماهيته والذي يطرد به عدم تلك الماهية.

٢. **الماهيّة:** هي الأثر الذي تعطيه العلة لمعلولها.

٣. **الصيرورة:** هي الأثر الذي للمعلول من علته، أي صيرورة ماهيته موجودة أي توجد النسبة بين الوجود والماهية.

ولا يصلح العدم لأنَّ يكون قسماً مفترضاً كأثر تضعه العلة في معلولها؛ إذ هذا الوضع خلف العلية والمعلولية. وقد مرّ في ابحاث المرحلة الأولى أن لا علية ولا معلولية في الاعدام، فلو كان الاثر الذي تضعه العلة في معلولها عدمه لما وجد موجود من الموجودات، والتّالي باطل ضرورة وبداهة ووجداناً.

وقبل الخوض في مناقشة الآراء الثلاثة السابقة، لا بأس بالتذكير بأمر قد ثبت سابقاً وهو أن الواقعيّة أمر أصيل تترتب عليه آثار واقعية أصيلة أيضاً، فإذا كانت العلة بوجودها لا ماهيتها تكون علة وذلك لأصالة الوجود، فلابدَّ أنّ يكون الأثر الواقعي الذي يتمخّض عنها لابدَّ أنْ يكون واقعياً. وبهذا يتضح عدم صلاحية الماهية لأنَّ تكون ذلك الأثر، وذلك لاعتباريّتها، فإذا كانت العلل لا تنتج إلاّ ماهيات، فلا آثار واقعية في الخارج، وهذا كما ترى.

وأمّا الصيرورة فهي كالماهية في عدم الصلاحية، إلاّ أنّ عدم صلاحية الماهية تثبت مباشرة دون عدم صلاحية الصيرورة، فالماهية يكمن عدم صلاحيتها من دون الاعتماد على اعتبارية شيء آخر، بينما الصيرورة فإن اعتباريتها التي هي علة عدم صلاحيتها إنّما تثبت اعتماداً على اعتبارية طرفيها بحسب الفرض، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

الفرض: (أ) علّة لـ (ب)

المدّعى: الأثر الذي تضعه (أ) في (ب) هو صيرورة ماهيّة (ب) موجودة. وهي أمر أصيل.

البرهان: لو كانت صيرورةُ (ب) موجودة الأثر الأصيل للعلة (أ)، لكان ما سواها وهو ماهية ووجود (ب) ـ اعتباريّاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله في البطلان.

امّا بيان الملازمة، فلأنَّ الاصيل لابدَّ أن يكون واحداً، وإلا للزم أنْ يكون المعلول الواحد كثيراً، اذ تصبح صيرورته اثراً واقعياً، ووجوده وماهيته كذلك. وهذا ما يصدق عليه صدور الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد. إذن فلابدَّ أنْ يكون الأصيل والأثر المجعول واحداً. وهو الصيرورة بحسب المدّعى.

أما بيان اللازم: فمن خلال التالي:

الصيرورة نسبة

النسبة متقومة بطرفيها

∴ الصيرورة متقومّة بطرفيها

ومن المعلوم أنّ طرفي الصيرورة هما: الوجود والماهية، وبالتالي فإنّ الصيرورة متقومّة بالوجود والماهية.

والوجود والماهية اعتباريان، إذن تقوّم أمر أصيل وهو الصيرورّة بطرفين اعتباريين وهما الوجود والماهية، وهو باطل جزماً، اذ لا مسانخة بين المقوّم والمتقوّم.

وإذْ لا الصيرورة هي الأثر ولا الماهية هي كذلك، فيتعيّن أن يكون الوجود لا غير. إذن فالوجود هو الأثر الذي تضعه الماهية في معلولها.

ملاحظ: يمكن عنونة الأمر الثاني بـالعنوان الـذي يطـرح فـي الكتـب الفلسفية المعروفة عادة ـ كالمنظومة ـ وهو الجعل، وبمـاذا يتعلـق الجعـل، وهو ما سوف نتناوله في إشارات هذا الفصل.

إشارات الفصل:

تاريخ المسألة: «يعود بحث الجعل إلى العصر المتأخّر عن ابن سينا وكذلك شيخ الإشراق. إلاّ أنّه قد يستفاد من كلمات الشيخ إشارات لهذه المسألة...وقد أثيرت أقوال مختلفة في مسألة الجعل،نسب بعضها للمشائين، فيما نسبت الأخرى للاشراقيين، نظير ما تقدّم في مسألة أصالة الوجود.

والصحيح انّ كبار الفلاسفة المشائين منذ ارسطو، ثمّ الفارابي، وابن سينا، لم يبحثوا المسألة إلاّ أنّه ربّما نجد ردوداً لاتباع المشائين على بعض أقوال شيخ الاشراق، والتي قد تكون ألمحت لذلك»(١).

بحثا الأصالة والجعل: بما أنّه ثبت في بحث الأصالة أنّ الوجود هو الأصيل، سواء كانت ذاتاً أو أثراً، قد يقال بأنّ حديث الجعل أو الأثر الذي تضعه العلة في المعلول إن هو إلاّ تكرار لا طائل منه. لكنّ مزيّد التأمّل يكشف عن المغايرة بين الأمرين: أصالة الوجود في الجعل وأصالة الوجود في التحقّق، وهذا ما يبدو جليّاً من خلال الأوجه الثلاثة التالية:

أصالة الوجود في التحقق(٢):

١. أصالة الوجود في التحقق تشمل الممكن وغير الممكن اذ وجود الواجب أصيل، وكذلك وجود الممكن.

٢. لا علاقة لأصالة الوجود في التحقق بمبحث العليّة والمعلوليّة.

٣. أمر الأصيل ها هنا يدور بين قولين: أصالة الوجود وأصالة الماهية.

---

(١) شرح المنظومة للمطهري ٣: ٢٨٨.

(٢) رحيق مختوم ١: ٣٢٤.

أصالة الوجود في الجعل:

١. أصالة الوجود في الجعل مختصّة بالممكنات، وذلك لأنَّ الممكنات هي التي تكون مجعولة.

٢. أصالة الوجود في الجعل فرع من فروع قاعدة العليّة.

٣. أمر الأصيل هنا يدور بين أقوال ثلاثة الوجود، والماهية، والصيرورة.

شبهة أو مغالطة الفخر الرازي:

«ذكر الفخر الرازي شبهة في باب العلّة والمعلول، أو باب الضرورة والإمكان، من المناسب أن نذكرها هنا، وهي شبهة قويّة جداً، حيث قال: لا معنى للعليّة، لأنَّ العلة ماذا تعطي للمعلول؟

فهل أنّ العلة توجد المعدوم؟.

أم أنّها توجد الموجود؟.

ولا يوجد فرض ثالث غير هذين، لأنَّ الشيء إمّا معدوم أو موجود، ولا يوجد شيء لا موجود ولا معدوم، وبناء على القول: أنّ العلّة توجد المعدوم، يلزم التناقض... أمّا بناء على القول: أنّ العلة توجد الموجود، فإنّ ذلك يعني تحصيل الحاصل...»[1]، ويمكن أنّ نقرّر هذه الشبهة من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان للعليّة معنى للزم التناقض أو تحصيل الحاصل، والتالي باطل بكلا شقيّه فالمقدم مثله في البطلان، إذن لا معنى للعليّة، وما تقدّم من كلام كاف لتتضح من خلاله الملازمة، وبطلان اللازم أو التالي أوضح من أنّ يوضّح.

---

(١) شرح المنظومة للمطهّري، مصدر سابق ٢: ٣٠١.

حلّ الشبهة ودفعها:

لبيان حلّ هذه الشبهة لابدّ من تقديم مقدمة وهي انّ الجعل ينقسم إلى جعل بسيط والى جعل مركّب، والأول هو جعل الشيء، بينما الثاني هو جعل الشيء شيئاً والأول كجعل العلة ذات المعلول ووجوده، بينما الثاني كجعل العلّة أيضاً شيئاً لشيء موجود كأن توجد العلة زيداً بالجعل البسيط ثم توجد له علماً وشجاعة.

إذا اتضحت هذه المقدّمة، فيقال: إنّ الفخر قد توّهم أنّ الجعل لا يكون إلاّ مركبّاً فهجمت على ذهنه تلك الشبهة واستولت عليه، بينما الجعل كما علمت، قد يكون بسيطاً وقد يكون مركّباً، والشبهة يحلّها الجعل البسيط.

الفصل الثاني:

في انقسامات العلّة

تنقسم العلة إلى تامّة وناقصة، فإنّها إمّا أن تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلاّ أن يوجد، وهي: (العلة التامة)، وإمّا أنْ تشتمل على البعض دون الجميع، وهي (العلّة الناقصة)، وتفترقان من حيث إنّ العلّة التامّة يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه، والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه.

وتنقسم إلى الواحدة والكثيرة.

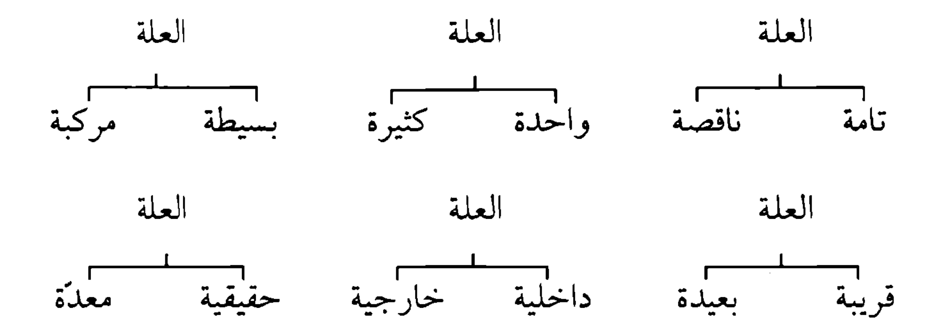
وتنقسم أيضاً إلى البسيطة، وهي مالا جزء لها، والمركبة، وهي بخلافها، والبسيطة: إمّا بسيطة بحسب الخارج، كالعقل المجرّد، والأعراض، وإمّا بحسب العقل، وهي ما لا تركّب فيه خارجاً من مادة وصورة ولا عقلاً من جنس وفصل، وأبسط البسائط ما لم يتركّب من وجود وماهية، وهو الواجب (عزّ اسمه). وتنقسم أيضاً إلى قريبة وبعيدة، والقريبة ما لا واسطة بينها وبين معلولها، والبعيدة بخلافها كعلّة العلّة.

وتنقسم العلّة إلى داخلية وخارجية، والعلل الداخلية ـ وتسمّى أيضاً: (علل القوام) ـ هي المادة والصورة المقّومتان للمعلول، والعلل الخارجية ـ وتسمّى أيضاً: (علل الوجود) ـ هي الفاعل والغاية، وربّما سمّي الفاعل: (ما به الوجود). والغاية: (ما لأجله الوجود).

وتنقسم العلة إلى العلل الحقيقية والمعـدّات، وفي تـسمية المعـدات (علـلاً) تجوّز، فليست عللاً حقيقيّة، وإنّما هي مقرّبات تقرّب المادة إلى إفاضة الفاعـل، كورود المتحرك في كل حدّ من حدود المسافة، فإنّه يقرّبـه إلى الـورود في حـدّ يتلوه، وكانصرام القطعات الزمانيّة، فإنّـه يقـرّب موضـوع الحـادث إلى فعليـة الوجود.

الشرح:

يذكر المصنف ﵀ ستة تقسيمات للعلة هي التالية، مفهرسة، ثم مشروحة مفصّلة:



العلة تامة وناقصة: إنّما تكون العلة تامة اذا اشتملت على كل ما يتوّقف عليه وجود المعلول. فلو فرضنا أنّ (ب) لا يوجد إلاّ اذا توفر (أ) و(ج) و(و)، عندها يكون (أ) و(ج) و(و) علّة تامة لـ (ب)، لأنَّ وجوده يتوقف على اجتماع هذي الأمور الثلاثة. بينما إذا توفّر (ب) و(ج) من دون (و)، فما توفّر يكون علة ناقصة. والفرق بين الناقصة والتامة، إنّ وجود التامة يلزم منه وجود المعلول وليس كذلك بالنسبة للناقصة، اذ لا يلزم من وجودها وجود المعلول، وإلاّ لكانت تامة، هذا خلف. ولكن تشترك التامة والناقصة في أنَّه يلزم من عدمهما عدم المعلول.

العلة واحدة وكثيرة: العلة واحدة أي مخصوصة حيث لا يتوقف المعلول إلاّ عليها، وذلك كالواجب تعالى بالنسبة لهذا الكون، وأما الكثيرة فهي التي لا يتوّقف المعلول على واحدة منها بل يصدر عن أكثر من علة، وذلك كالحرارة بالنسبة للشمس والنار، واصطكاك حجرين، وهكذا، إذن فللحرارة علل عدّة، وليس تصدر الحرارة عن علة واحدة مخصوصة.

العلّة بسيطة ومركبّة: البسيطة وهي ما لا جزء له، وما لا جزء له على نحوين:

١. لا جزء له ـ بسيط ـ بحسب الخارج، وذلك كالعقل والأعراض، ولكنها قد تكون مركبّة في العقل.

٢. لا جزء له ـ بسيط ـ بحسب العقل، أي غير مركب من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل، وما هو كذلك لابدَّ وأنْ يكون كذلك بحسب الخارج[1]. وسوف يأتي الكلام مفصّلاً في أقسام البسيط والمركّب، وأمّا مثال العلة البسيطة فالعلّة الأولى للمعلول الأول، والمركبّة فكعلل الكائنات.

العلّة قريبة وبعيدة: العلة إنّما تكون قريبة إذا لم يكن واسطة بينها وبين معلولها والعلّة البعيدة هي التي يكون بينها وبين معلولها واسطة، فاليد مثلاً علة لفتح الباب بواسطة المفتاح، بينما حركة اليد علة لحركة المفتاح من دون واسطة، وكالمادة والصورة فهما علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن له.

العلّة داخلية وخارجية: تسمى العلل الداخلية بـ (علل القوام) بينما تسمّى العلل الخارجية بـ (علل الوجود)، والداخلية كالمادة والصورة، بينما الخارجية فهي الفاعل والغاية، اذ هما خارجان عن قوام ماهية المعلول وإنّما يحصّلان وجوده لا ماهيته كما المادة والصورة، والعلل هذه أربع، وذلك وفق التقسيم الأرسطي حيث قسّم المعلم الأول العلة إلى:

١. ما منه، وهي العلة الفاعلية.

٢. ماله، وهي العلة الغائيّة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ٦: ١٠٣.

٣. ما به، وهي العلة الصورية.

٤. ما فيه، وهي العلة المادّية.

إذ «لو حاولنا قراءة فعالياتنا، التي نعّدها إختياريّة، نظير (خياطة القميص) سنجد أنّ تحقّق القميص الذي هو معلول (تسامحاً وتجوّزاً) يتوّقف على قطعة قماش لتخاط بأدوات الخياطة المتوفّرة بيد الخيّاط، على شكل خاص، لكي ترتدى، فوجود القميص يتوقف على جميع العناصر التالية:

١. الفاعل (الخيّاط).

٢. الغاية (اللبس والارتداء).

٣. المادة (قطعة القماش).

٤. الصورة (هيئة وشكل القميص)...»[١].

العلّة حقيقيّة ومعدّة: العلة إنّما تكون حقيقيّة اذا كانت هي التي توجد الشيء، وما سواها مما له دور مساعد في وصول الوجود إلى المعلول يكون معدّاً يعدّ المادة ويقربها من إفاضة فاعل الوجود، ألا ترى أنّ مماسة النار للخشب ـ مثلاً ـ لا يوجد الإحراق وإنّما يعدّ الخشب ويجعله مهيّأ لإفاضة الوجود على الإحراق.

هذا وسوف يتمّ الحديث عن كلّ من العلل الأربع تباعاً، وذلك بدءاً من الأشرف فالأشرف.

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق ٢: ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

إشارات الفصل:

العلل المعدّة: لا فاعل واقعيّ إلاّ الحق تبارك وتعالى، وما سواه إنّما هو علل معدّة، وذلك كالعقل الأول الذي يعتبره الحكماء المعلول الأول له تعالى، وهذا توضيح لعلاقة العلية قام به صدر المتألهين رحمه الله[1]، بعد أن كان الفلاسفة يصحّحون إسناد جميع الظواهر وحتى أفعال الإنسان الإختيارية إلى الله تعالى مع الواسطة، إلاّ أنهم يفسّرون هذا الإسناد على أساس كون واجب الوجود علّة العلل. وبهذا يتضح أن هذا الفصل قائم على مسلك المشهور الذي يذهب إلى تعدّد العلل.

أقسام أخرى: قال الحكيم السَّبزواري رحمه الله:

بسيطةً أو ماله التركيب ... أو ما هو البعيد والقريب
عمّة أو خصّة أو كلية ... أو ما هو الجزئي أو ذاتية
أو عرضية كما بالفعل ... أو بالقوة العلة مطلقاً دروا[2]

حيث أشار رحمه الله إلى أقسام لم يعرض لها المصنف رحمه الله وهي التالية:

١ـ العامة والخاصة.

٢ـ الكلية والجزئية.

٣ـ الذاتية والعرضية.

٤ـ ما بالفعل وما بالقوّة.

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق: ٤١٦.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٣٨.

الفصل الثالث:

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة

إذا كانت العلة التامّة موجودة، وجب وجود معلولها، والاّ جاز عدمه مع وجودها، ولازمه تحقق عدم المعلول لعدم العلة من دون علة.

واذا كان المعلول موجوداً، وجب وجود علّته، والاّ جاز عدمها مع وجود المعلول، وقد تقدّم ان العلّة ـ سواء كانت تامّة أو ناقصة ـ يلزم من عدمها عدم المعلول.

ومن هنا يظهر: أنّ المعلول لا ينفكُّ وجوده عن وجود علّته، كما أنّ العلّة التامّة لا تنفكّ عن معلولها. فلو كان المعلول زمانياً موجوداً في زمان بعينه، كانت علّته موجودة واجبة الوجود في ذلك الزمان بعينه، لأنّ توقف وجوده على العلة في ذلك الزمان، فترجيح العلّة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان ولو كانت العلّة موجودة في زمان آخر معدومة في زمان وجود المعلول والإفاضة قائمة بوجودها كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة، هذا محال.

برهان آخر:

حاجة الماهيّة المعلولة إلى العلّة ليست إلاّ حاجة وجودها إلى العلّة، وليست الحاجة خارجة من وجودها ـ بمعنى أنْ يكون هناك (وجود) و(حاجة) ـ بل هي مستقرّة في حدّ ذات وجودها، فوجودها عين الحاجة والارتباط، فهو (وجود رابط) بالنسبة إلى علّته لا استقلال له دونها، وهي مقوّمة له، وما كان هذا شأنه استحال أنْ يوجد إلاّ متقوّماً بعلّته معتمداً عليها، فعند وجود المعلول يجب وجود علّته، وهو المطلوب.

الشرح:

هناك أمور ثلاثة تمّ تناولها في الفصل السابق، وهي:

١. وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة.

٢. وجوب وجود العلة عنــد وجـود معلولها.

٣. التعاصر بين العلة والمعلول، وعدم المهلـة.

الأمر الأول: يمكن عرض الدليل على مفاد الأمر الأول، بما يلي:

الفرض: (ب) علّة تامة لـ (ج)، وهي موجودة.

المدّعى: وجوب وجود (ج).

البرهان: لو لم يجب وجود (ج) لكان وجـوده إمّـا ممتنعـاً أو ممكنـاً، والتالي باطل بكلا شقيه.

أمّا الملازمة، فلأنَّك علمت أنّ المواد ثلاث لا تجتمع ولا ترتفع، **وأمّـا بطلان التالي**، فلأنَّ المعلول لو كان ممتنع الوجود عند وجـود علتـه التامـة، هذا خلف العلية والمعلولية التي تعني التوقف لا امتناع التوقـف، وأمّـا لـو كان المعلول ممكناً فهو باطل أيضاً، لأنَّه يجـوز أن لا يوجـد اذ لـيس كـل ممكن يوجد، واذا جاز عدم (ج) فسوف نقف أمام المعأدلة التالية:

(ب) موجود و(ج) معدوم.

نسأل لماذا كان (ج) معدوماً؟

الجواب: إمّا لوجود علته أو لعدم علته، مع العلم أنّ علة عدم (ج) هي عدم (ب). فاذا كان عدم (ج) لوجود علته أي عدم (ب) هذا خلـف، لأنَّنـا فرضنا وجود (ب)، واذا كان عدم (ج) لعدم علّته، هذا تحقق لعدم المعلول (ج) من دون علة، وهذا محال فاذا امتنع ان يكون وجود المعلول ممتنعاً او

ممكناً عند وجود علّته التامة فيتعيّن أنّ يكون واجباً وهو المطلوب.

الأمر الثاني: وجوب وجود العلّة عند وجود المعلول: وهذا ما يبرهن عليه من خلال التالي:

الفرض: (ج) معلول موجود.

المدّعى: يجب وجود (ب) علة (ج).

البرهان: لو لم يجب وجود العلة (ب) عند وجود معلولها (ج) لجاز أن تكون (ب) معدومة و(ج) موجوداً، وهذا يلزم منه وجود المعلول من دون علته، وهو محال ضرورة، وقد تقدم أنّه يلزم من عدم وجود العلة سواء كانت تامة أم ناقصة عدم وجود المعلول.

الأمر الثالث: التعاصر بين العلة والمعلول: لقد طرح المصنف ﵀ برهانين لإثبات المعاصرة بين العلة والمعلول واليك البرهانين تباعاً.

الأول: يمكن عرض هذا البرهان بالصورة المتبعة فيما تقدّم.

الفرض: (ب) علة، و(ج) معلول موجود في زمان (س).

المدّعى: وجوب وجود (ب) في الزمان (س). لأنَّ وجود (ج) متوقّف على (ب) في ذلك الزمان.

البرهان: لو لم تكن (ب) موجودة في الزمان (س) بل كانت معدومة فيه لكانت مفيضة لـ (ج) وهي معدومة، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما الملازمة فواضحة، وأما بطلان اللازم، فللزومه وجود المعلول من دون علة.

الثاني: الطريقة في عرض هذا البرهان هي الطريقة:

الفرض: (ج) معلول موجود في الزمان (س)، و(ب) علة لـ (ج).
المدّعى: يجب وجود العلة (ب) في الزمان (س).

البرهان: لو لم توجد (ب) في الزمان (س) لكان المعلول وجوداً في نفسه، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

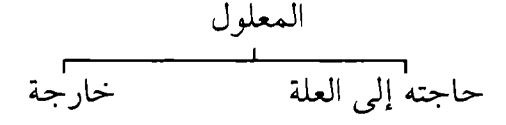
أما الملازمة: فلأنّ وجود المعلول وعلّته معدومة يؤدي إلى استقلالية هذا المعلول فبدلَ أن يكون وجوداً رابطاً يصبح وجوداً غير رابط، وهو محال، اذ هو سلب للشيء عن نفسه.

المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته

الوجود الرابط لا استقلال له عن علته

∴ المعلول لا استقلال له عن علته

وقد اتضح بطلان التالي من خلال ما تقدّم، وهو صيرورة المعلول الغير مستقل معلولاً مستقلاً عن العلة أي غير محتاج لها مع أنّ حاجته إلى العلة عين ذاته، وهذا سلب للشيء عن نفسه، وهو محال أما كيف تكون الحاجة إلى العلة عين ذات وجود المعلول، فلأنّها لو لم تكن كذلك لكان المعلول مستغنياً في حد ذاته، عن العلة وبالتالي فإنّ عروض الحاجة للعلة عليه محال. وبعبارة أخرى:



عين وجوده

لإبطال الشق الثاني نقول: لو كانت الحاجة للعلة خارجة عن ذات وجود المعلول لكانت ذات وجوده مستغنية عن العلة، وهو خلف كونه

معلولاً. وبالتالي يتعيّن ان تكون الحاجة للعلة هي تمام وجـود المعلـول، لا جزء وجوده، لأنّه ثبت سابقاً بساطة الوجود.

ملاحظة: عندما قال المصنف ﷺ: برهان آخر. كان السياق يوحي بـأن هذا البرهان الآخر إنّما هو لإثبات عدم انفكاك وجود المعلول عـن وجـود علته، وهو ما يسمّى (بالتعاصر)، لكن عبـارة المـصنف ﷺ فـي آخـر هـذا البرهان الآخر ترجعه إلى مسألة وجوب وجود العلة عند وجـود المعلـول، حيث قال: «... فعند وجود المعلول يجب وجـود علتـه وهـو المطلـوب». والأمر سهل، لأنّ التعاصر إنّما هو لازم الوجوب المذكور، فإثباتـه يكـشف عن ذلك الوجوب، وإثبات الوجوب يولّد هذا التعاصر. والفصل بينهما قـد يرسّخ الفكرة أكثر.

إشارات الفصل:

أهمية المسألة: انّ لامتناع تخلّف المعلول عن العلة التامة أهمية بالغة على صعيد العلم والعمل، حيث لو لا الاعتقاد بضرورة ترتب النتائج المتوخاة من أعمالنا الفكرية والمعاشيّة لما كان هناك أي لون من ألوان النشاط البشري. وكيف لا يكون مثل هذا في الإنسان وهو موجود في الحيوانات، وهو ما يكشف عنه مسلكها، ألا ترى أنْ بعض الحيوانات تتحاشى بعض الأشخاص الذين آذوها، فتتحرّك بصورة يظهر منها عدم الارتياح لأولئك الأشخاص، وهذا التحاشي لاعتقاد تلك الحيوانات بترتب الأذى السابق على يد هؤلاء، إذ الأذى معلول يترتب على أولئك الأشخاص، وترى أيضاً انّ بعض الحيوانات إذا أصابت طعاماً في مكان ما فإنّها تعاود الذهاب إليه ثانية وثالثة.

الوجوب المراد ها هنا: علمت في بحث المواد أنها ثلاث: الوجوب، والامتناع والإمكان وعلمت أنّ كلاً منها ينقسم إلى ثلاثة أقسام ما عدا الإمكان، فإنّه لا يوجد إمكان بالغير.

الوجوب ها هنا إنّما هو الوجوب بالقياس إلى الغير، سواء الذي وصف به المعلول أم العلة، حيث قيل: إذا وجد المعلول وجب وجود العلة التامة، وإذا وجدت العلّة التامة فقد وجب وجود المعلول.

الفصل الرابع:

قاعدة (الواحد)

الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد. وذلك: أنّ من الواجب أنّ تكون بين العلّة ومعلولها سنخيّة ذاتية. ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، وإلاّ لجاز كون كل شيء علّة لكل شيء وكلّ شيء معلولاً لكل شيء، ففي العلّة جهة مسانخة لمعلولها، هي المخصصة لصدوره عنها، فلو صدرت عن العلّة الواحدة ـ وهي التي ليست لها في ذاتها إلاّ جهة واحدة ـ معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجهٍ من الوجوه، لزمه تقرر جهات كثيرة في ذاتها وهي ذات جهة واحدة، وهذا محال.

ويتبيّن بذلك: أنّ ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير، فإنّ في ذاته جهة كثرة. ويتبيّن أيضاً: أنّ العلل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد.

الشرح:

سيكون البحث في هذه القاعدة من خلال ما يلي:

١. مفاد القاعدة.

٢. أهميّتها.

٣. الدليل عليها.

مفاد قاعدة الواحد: للوقوف على مفاد تلك القاعدة ومغزاها، لابدَّ من التعرّض لمفردتيها. التاليتين:

١. الواحد

٢. الصدور

المفردة الأولى تبحث من ناحيتين:

١. ما هو؟

٢. من هو؟

والثاني يعدّ مجرى للأولّ، يتسّع باتساعه ويضيق بضيقه، فإذا كان المراد بالواحد هو البسيط المطلق، أي المبرء عن أيّ لون من ألوان التركيب فيكون الواجب تعالى دون سواه مجرى لهذه القاعدة، وإنْ كان المراد من الواحد البسيط الغير مركّب من المادة والصورة الخارجيّتين يكون مجرى هذه القاعدة الأعراض والعقول ونفس المادة والصورة إضافة إلى الواجب تعالى. إذن هناك رأيان في الواحد:

١. واحد بالمعنى الأخص، وهو البسيط المطلق ولا مصداق له إلاّ الواجب تعالى.

٢. واحد بالمعنى الأعم، وهو البسيط المطلق والبسيط النسّبي الذي

عرفت بعض مصاديقه. ولكل من هذين الرأيين أهل[1]، غير أنّ الظاهر من كلمات القوم بل صريح بعضها هو عدم اختصاص القاعدة بالواحد البسيط بساطة محضة، بل هي جارية في كل بسيط حقيقي إذن فالواحد هو ما ليس بكثير.

وأمّا من هو فهو الواجب تعالى الذي هو بسيط الحقيقة وما سواه من الواحد، وانْ كان استعمال القاعدة أكثر ما يكون وأكثر ما يفيد إنّما في الواجب تعالى والصادر الأول.

وامّا المفردة الثانية: وهي الصدور فإنّه يراد بها العلية بمعنى أنّ ذات ذلك الواحد هي مصدر ومنشأ ما يصدر عنها من صوادر أي معاليل.

أهمية قاعدة الواحد[2]: انّ الذي يكشف عن أهميّة هذه القاعدة تداول الأعاظم من اهل الحكمة لها في كتبهم ومصنفاتهم التي غدت شرعة لا يردها أيّ أحد، وذلك لغور محتواها وعمق مغزاها، اذ مؤونة الغوص فيها استعداد وأهلية قد لا يظفر بها إلاّ القليل من بني البشر، حيث ينقل المعلم الثاني الفارابي ﷺ عن زينون الذي يعدّ من تلاميذ المعلم الأول أرسطو قوله: «... وسمعت من معلّمي ارسطا طاليس أنّه قال: إذا صدر عن واحد حقيقي اثنان لا يخلو إمّا انْ يكونا مختلفين في الحقائق، أو متفقين في جميع الأشياء، فإن كانا متفقين لم يكونا اثنين، وإنْ كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة...»، وقد تناولها ارسطو أيضاً في الكتاب الذي راح ينسب له أخيراً والمعروف بـ (اثولوجيا) في الميمر العاشر من الكتاب المذكور. وقد عدّها صاحب القبسات من أمهات الأصول العقلية، واعتبرها آخر الأصل الأصيل.

---

(١) تعليقه على نهاية الحكمة: مصدر سابق: ٢٤٢، رحيق مختوم ٨: ٤١٣.

(٢) قواعد كلي فلسفي، مصدر سابق: ٤٥١.

الدليل على قاعدة الواحد: يمكن عرض هذا الدليل من خلال المقدّمات التالية:

١. لابدَّ من المسانخة بين العلة والمعلول

٢. الواحد غير الكثير.

٣. لا مسانخة بين المتغايرين. وبالتالي فلا مسانخة بين الواحد والكثير، وبالتالي أيضاً لا يمكن ولا يجوز ان يكون أحدهما علّة للآخر.

أمّا المقدمة الأولى حيث تضمّنت قانون السنخية الذي يراد منه: «عن علّة معيّنة يصدر معلول معيّن، ويصحّ صدور المعلول المعين عن علّة معيّنة»[1]، أي هناك خصوصية في العلة هي التي على أساسها يصدر معلول معيّن، وهناك خصوصيّة في المعلول هي التي على أساسها يصدر عن علة معيّنة، والاّ لجاز أنْ يكون أيّ شيء علّة لأيّ شيء وأي شيء معلولاً لأي شيء وهذا ما لا يتفق مع الضرورة والوجدان.

وأمّا الثانية، فلأنَّ الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير قسمة صحيحة، ومن المعلوم أنّه لابدَّ من تباين الأقسام وتغايرها.

وأما الثالثة، فلأنَّ المغايرة خلاف المسانخة.

وإذا أردت سوق هذا الدليل بصورة القياس فإليك ذلك من خلال الشكل الثاني:

لا شيء من الواحد بمسانخ للكثير

العلة مسانخة للمعلول

∴ لا شيء من الواحد بعلة للكثير

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق ٢: ٢٥٩.

لا شيء من الكثير بمسانخ للواحد

المعلول مسانخ للعلة

∴ لا شيء من الكثير بمعلول للواحد

هذا اذا كان الواحد علة والكثير معلولاً، وأمّا اذا كان العكس، فبنفس الطريقة نصل إلى انّ الكثير ليس علة للواحد، والواحد ليس معلولاً للكثير. وهذا ما يقال له: توارد العلل الكثيرة على معلول واحد لقد استدل المصنف رحمه الله على استحالة صدور الكثير بما هو كثير بما يمكن عرضه من خلال البرهان التالي:

الفرض: (أ) علة واحدة، أي بسيطة ليس فيها جهات كثيرة.

المدّعى: استحالة صدور معاليل كثيرة بما هي كثيرة عن (أ).

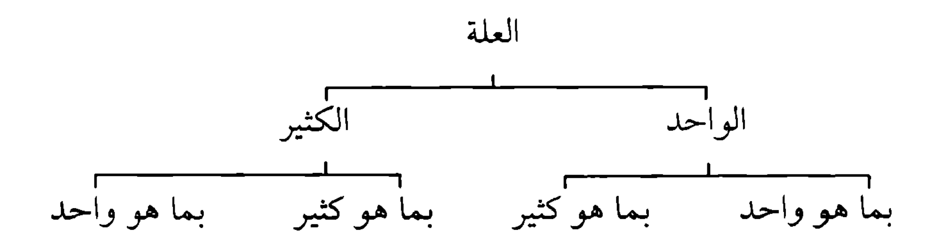
البرهان: لو صدرت معاليل كثيرة بما هي كثيرة عن العلة الواحدة بما هي واحدة، لكشف ذلك الصدور عن جهات متعددة في العلة، وهو خلف، حيث فرضنا العلة واحدة ليس فيها جهات متعددة.

نتيجتان:

الأولى: لا بأس بعرض هذه النتيجة بصورة دفع إشكال مقدّر، وهو: كيف تقولون باستحالة صدور الكثير من الواحد مع أنّه ممكن بل واقع، فإنّ الواحد منّا وهو واحد يصدر عنه أفعال وآثار كثيرة، كالأكل والشرب والمشي والنوم و..... الخ. فهل هذا تخصيص لقاعدة عقلية لا تخصّص، أم ماذا؟

الجواب: إنّ مجرى القاعدة هو استحالة صدور الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد، امّا الكثير بما هو واحد فانه يصدر من الواحد،

والواحد بما هو كثير يصدر عنه أفعال كثيرة، ولتوضيح هذا تطرح هذه الأقسام:



إذن فالأقسام أربعة، لكل منها حكمه الخاصّ به، وذلك من خلال ما يلي:

١. الواحد بما هو واحد: معلوله الواحد بما هو واحد، وليس الكثير بما هو كثير، وكذلك يكون معلوله، الكثير بما هو واحد، وذلك كالمعلول الأول والعالم، حيث هو كثير صادر من الواحد، لكنّه ـ أي العالم ـ صادر من الواحد لا بما هو كثير بل بما هو واحد.

٢. الواحد بما هو كثير: معلوله الكثير بما هو كثير، وذلك كالنفس وآثارها الكثيرة، حيث تصدر تلك الآثار الكثيرة من النفس الواحدة لا بما هي واحدة بل بما هي كثيرة القوى.

٣. الكثير بما هو كثير: معلوله الكثير بما هو كثير، وذلك كالعلل التامة الكثيرة، حيث يكون لكلّ منها معلولها الخاصّ بها.

معلوله الواحد بما هو واحد، ولا ينتج الكثير بما هو كثير، وذلـك كتـوارد علـل متعـددة ناقـصة، حيث تشكّل علة تامة واحدة، وذلك كتوارد النار والشمس على ماء، فإنهمـا يـشـكّلان معـاً علـة واحدة لحرارة ذلك المـاء، فهمـا كثيـر بمـا هـو واحد.

٤. الكثير بما هو واحد:

الثانية: لا شك أنّها اتضحت من خلال عـرض الأقـسام الـسابقة، ومـع هذا يمكن الإشارة إليها من خلال عرضها أيـضاً بـصورة الإشـكال: كيـف تقولون أيضاً بأنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد، مع أنّـه قـد يـصدر عـن الكثير، وذلك كحرارة الماء المعلولة للنار والشمس؟

الجواب: لم تكن العلة علة كثيرة بمـا هـي كثيـرة، بـل علـة بمـا هـي واحدة، حيث صارت كل من النار والشمس علة ناقصة، شكّلتا باجتماعهما العلة التامة الواحدة لحرارة هذا الماء. إذن الواحد يصدر عن الكثيـر لا بمـا هو كثير، بل بما هو واحد، وهذا معنى أنّـه لا تتـوارد العلـل الكثيـرة علـى معلول واحد؛ وذلك بما هي كثيرة، وتكون كثيرة، إذا شكلت كلّ منها علـة تامّة، وإذا كانت كلّ منها علة تامة فيجب وجود معلول كـلّ منهـا، فتكـون المعلولات كثيرة لا محالة، والاّ فقد وجدت علة تامة أو أكثـر ولـم يوجـد معلولها، وهو محال، كما عرفت هذا في الفصل السابق.

إشارات الفصل:

أقسام التركيب: هناك أقسام سبعة للتركيب، في قبال كل قسم منها قسم من البساطة واليك هذه الأقسام:

١. التركيب من المادّة والصورة.

٢. التركيب من العرض والموضوع.

٣. التركيب من الأجزاء المقداريّة.

٤. التركيب من الجنس والفصل.

٥. التركيب الكيميائي، وذلك مثل تركيب الدواء من العناصر، وهذا النوع ليس من سنخ التركيب من المادة والصورة، وإنّما مجموع الأجزاء بحكم المادة الثانية لورود صورة كيميائية.

٦. التركيب من الماهيّة والوجود: لعلّ شيئاً موجوداً لا جنس ولا فصل له، لكنه مع هذا مركّب من ماهيّة ووجود، ولا يوجد موجود ممكن إلاّ وهو مركّب مثلَ هذا التركيب.

٧. التركيب من الإطلاق والتقييد، وهو بمعنى التركيب من الوجدان والفقدان، أو الوجود والعدم، وهو من أسوء أنواع التركيب، وهو ما يختصّ بوجود الصادر الأول المنزّه عن الأقسام الستة السابقة من التركيب[1].

قانون السنخيةّ: «إذا أردنا تعريف قانون السنخيّة بشكل واضح نقول: (عن علّة معيّنة يصدر معلول معيّن، ويصحّ صدور المعلول المعيّن عن علّة معيّنة)، ويضع الحكماء هذا القانون في الصيغة التالية: (يستحيل صدور الواحد عن الكثير وصدور الكثير عن الواحد)، أي أن العلة الواحدة ترتبط

---

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق ٨: ٣٨٩.

بمعلول واحد والمعلول الواحد يرتهن بعلّة واحدة وإذا تصوّرنا أحياناً في بعض المواضع علّة واحدة لمعلولات كثيرة أو معلولاً واحداً لعلل متعدّدة فهذه العلّة الواحدة والمعلول الواحد المفترضين ليسا واحداً، بل مجموعة من الآحاد.

ينصبّ اهتمام الحكماء من حيث الأساس في تحرير قاعدة السنخيّة على الواحد الشخصي، لكن هذه القاعدة تصدق بحدود معيّنة على الواحد النوعيّ، أي الأفراد المتعددين الذين ينطوون تحت نوع واحد....»[١].

توارد العلتين على معلول واحد: لقد اعتبر في استحالة توارد علتين على معلول واحد شرطان:

١. استقلال كلّ واحد منهما، أي تكون كل واحدة من العلتين تامّة.

٢. أن يكون المعلول شخصيّاً لا نوعيّاً.

فإذا كانت كلّ من العلتين ناقصة فلا بأس بالتوارد، بل هذا ليس من توارد العلتين، إذ لا علّتين حقيقة، وذلك لأنّ العلّة الناقصة إنّما يقال عنها أنّها علة مجازا وبعبارة أخرى: إنّ إسناد العلية إلى غير العلة التامة إنّما هو إسناد للشيء إلى ما ليس له، والذي جوّز هذا التجوّز هو اعتبار ما سيكون، حيث تسمّى الناقصة بالعلة باعتبار ما سيكون وأمّا إذا كان عندنا علتان تامتان فإنهما تنتجان معلولاً واحداً لكنّه نوعي وذلك كعلية النّار للإحراق والشمس كذلك، لكنّ الإحراق هذا إنّما هو نوعي كلي وليس شخصيّاً جزئياً.

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق: ٢٥٩.

الفصل الخامس:

في استحالة الدّور والتسلسل في العلل

أمّا استحالة الدور ـ وهو توقُّف وجود الشيء على ما يتوقَّف عليه وجوده إمّا بلا واسطة، وهو (الدور المصرّح) وإمّا بواسطة أو أكثر، وهو (الدور المضمر) ـ فلأنّه يستلزم توقف وجود الشيء على نفسه، ولازمه تقدم الشيء على نفسه بالوجود، لتقدّم وجود العلّة على وجود المعلول بالضرورة.

وامّا استحالة التسلسل ـ وهو ترتّب العلل لا إلى النهاية ـ فمن أسدّ البراهين ما أقامه الشيخ في الهيّات الشفاء، ومحصّله: أنا اذا فرضنا معلولاً وعلّته وعلّة علته وأخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاًّ من الثلاثة ذا حكم ضروري يختصّ به، فالمعلول المفروض معلول فقط، وعلّته علّة لما بعدها معلولة لما قبلها، وعلّة العلّة علّة فقط غير معلولة، فكان ما هو معلول فقط طرفاً وما هو علّة فقط طرفاً آخر، وكان ما هو علّة ومعلول معاً وسطاً بين طرفين، ثمّ إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة، كان للطرفين ما تقدّم من حكم الطرفين، وكان الاثنان الواقعان بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط ـ وهو أنّ لهما العليّة والمعلوليّة معاً بالتوسّط بين طرفين ـ ثمّ كلّما زدنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له كان الأمر جارياً على مجرى واحد، وكان مجموع ما بين الطرفين ـ وهي العدّة التي كلّ واحد من آحادها علّة ومعلول معاً - وسطاً له حكمه، فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلى غير النهاية، كان ما وراء الأخير من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طرف له، وهو محال.

وهذا البرهان يجري في كلّ سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجود المعلول، سواء كانت تامّة أو ناقصة دون العلل المعدّة.

ويدلّ على وجوب تناهي العلل التامّة خاصّة ما تقدّم أنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علّته، فإنّه لو ترتّبت العليّة والمعلولية في سلسلة غير متناهية من دون أن تنتهي إلى علّة غير معلولة، كانت وجودات رابطة متحققّة من غير وجود نفسي مستقلّ تقوم به، وهو محال.

ولهم على استحالة التسلسل حججّ أخرى مذكورة في المطوّلات.

الشرح:

يمكن البحث في أمرين مهمين، وهما:

١. ما هو كلّ من الدور والتسلسل، ها هنا وفي المنطق.

٢. استحالة كلّ منهما ها هنا وفي المنطق.

لم يتعرّض ﷺ للدور والتسلسل في المنطق واستحالة كل منهما، وإنّما نتعرض لهما لإيضاح الفرق بينهما على مستوى (ما هما) وعلى مستوى (هل هما). حيث يشتركان في المستويين في جهة ويفترقان في جهة أخرى.

ما هو الدور والتسلسل؟

أما الدور في الفلسفة فهو توقّف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده، وهو على قسمين:

١. **الدور المصرّح**: وهو أنّ يتوقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده مباشرة ومن دون واسطة، وذلك كتوقف وجود (أ) على وجود (ب) المتوقف وجوده على (أ).

٢. **الدور المضمر**: وهو أنْ يتوقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده من خلال الوسائط، كأن يتوقف وجود (أ) على وجود (ب) المتوقف على وجود (ج) المتوقف على وجود (د) المتوقّف على وجود (أ). وأمّا الدور في المنطق فهو في مجال المعرفة لا الوجود كما ها هنا، حيث تتوقف معرفة (أ) على معرفة (أ) إمّا بلا واسطة وإمّا مع الوسائط المتعدّدة.

وأمّا التسلسل في الفلسفة ففي دائرة الوجود، حيث تترتب العلل

الموجودة لا إلى النهاية، أي لا تقف سلسلة العلل عند علّة لا علة لها.

وأمّا هو في المنطق ففي دائرة المعرفة والتعريف، كان يعرّف (أ) بـ (ب) و(ب) بـ (ج) و(ج) بـ (د) من دون الانتهاء على شيء لا يحتاج إلى معرّف.

استحالة الدور: الدور المذكور مستحيل سواء كان في الفلسفة أم في المنطق، وذلك لأنَّ الدور في الفلسفة يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، ولأنَّه في المنطق يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه بالمعرفة، واليك توضيح كل منهما:

الدور في الوجود: يمكن بيان الاستحالة من خلال القياس التالي:

كلٌّ ما يلزم منه محالٌ محالٌ

الدور يلزم منه محال

∴ الدور محال

امّا الكبرى فقد تقدّم الحديث عنها في أبحاث الوجود الذهني، وثبت هناك أنّ ما يلزم منه المحال يكون ممتنعاً محالاً.

وأمّا الصغرى. فانّ المحال الذي يلزم من الدور هو تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، وذلك لأنَّه يلزم من هذا التقدم اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين لا أجلى ولا أوضح من استحالته، واذا اردت توضيح ذلك فنقول:

الفرض: (أ) متوقف وجوده على نفسه، أي (أ) علة لوجود نفسه.

المدّعى: استحالة هذا التوقف.

البرهان: هذا التوقف محال؛ لأنَّه يلزم منه اجتماع النقيضين المحال.

وذلك:

(أ)	(أ)
علة	معلول
متقدم	متأخر
ليس بمتأخر	ليس بمتقدّم

بما أنّ وجود (أ) متوقف على نفسه فهو معلول لنفسه وهو علة لنفسه، لأنَّ العلة هي الوجود المتوقَّف عليه والمعلول هو الوجود المتوقِّف، ومن المعلوم أنّ العلة متقدّمة على المعلول، إذن (أ) متقدم على (أ)، وإذا كان متقدماً فليس بمتأخر والمتأخر عن شيء لا يكون متقدّماً عليه من نفس الجهة، إذن يصبح (أ) متقدماً على (أ) لأنَّه علّة لوجوده، و(أ) متأخراً عن (أ) لأنَّه معلول، وبما أنّ احدهما عين الآخر، فيصبح (أ) متقدماً على (أ) وليس متقدماً عليه ومتأخراً عنه وليس متأخراً عنه، وهل هذا إلاّ اجتماع للنقيضين: متقدم وليس بمتقدّم، ومتأخّر وليس بمتأخّر.

هذا البرهان كما هو لإبطال الدور في الوجود كذلك يستعمل لإبطال الدور في المعرفة، حيث يلزم أن يكون الشيء الواحد معروفاً وغير معروف، مجهولاً وليس بمجهول.

استحالة التسلسل: يمكن الاعتماد في إثبات هذه الاستحالة على الكبرى التي اعتمدنا عليه في دليل استحالة الدور، وهي كل ما يلزم منه محال فهو محال. وذلك من خلال قياسين يشتركان في الكبرى المشار إليها وأما الصغرى فسوف توضّح من خلال برهان الوسط تارة، ومن خلال تحقق الوجود الرابط من دون وجود نفسي مستقل تارة أخرى.

البرهان الأول: برهان الوسط والطرف: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كل ما يلزم منه محال محال

التسلسل يلزم منه محال

∴ التسلسل محال

أمّا الكبرى فأمرها واضح كما سبق غير مرّة. فلا يبقى إلاّ أنْ نقف عند الصغرى لإلقاء الضوء عليها. لكي يتضح المحال الذي يلزم عن التسلسل، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان التسلسل ممكناً لجاز أنْ يوجد الوسط من دون طرف، والتالي باطل فالمقدم مثله، إذن فالتسلسل غير ممكن في الوجود وفي المعرفة.

أمّا بيان الملازمة: لو أخذنا جملة مؤلّفة من (أ) و(ب) و(ج)، وكان (أ) علة لـ (ب) وهو أي (ب) علة لــ (ج)، لوجدنا أنّ لكلٍّ من أفراد هذه الجملة حكماً ليس للآخر، فـ(أ) علة وليس معلولاً، و(ب) معلولاً وعلة و(ج) معلولاً ليس بعلة، وبما أنَّ الوسط هو شيء بين طرفين، يكون (ب) هو الوسط في هذه الجملة، وله حكمه الخاص، وهو أنّه علة لما تحته ومعلول لما فوقه، وهكذ إذا كان عدد الجملة أربعة أو خمسة أو..... أفراد، فسوف يوجد عندنا وسط ما دام يوجد عندنا طرف علّة غير معلول ومعلول غير علة، فلو لم تقف السلسلة بل ترتَّبت إلى غير النهاية، فانّه لن يوجد عندنا علّة غير معلولة، التي هي طرف، وإذا فقد الطرف فقد الوسط.

امّا بطلان التالي: فهو لاستحالة وجود وسط من دون طرف، اذ وجود الطرف له دور مقوّم لوسطيّة الوسط، والتسلسل الذي هو ترتّب العلل

الموجودة إلى غير النهاية يلزم منه وجود الوسط من دون طرف، وهذا محال، كما رأيت.

البرهان الثاني[1]: يمكن عرض هذا الدليل على الاستحالة من خلال القياس التالي أيضاً:

كل ما يلزم منه محال محال

التسلسل يلزم منه محال

∴ التسلسل محال

امّا بيان الصغرى، فمن خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان التسلسل ممكناً لجاز أنْ يوجد الوجود الرابط من غير وجود نفسي مستقل، والتالي باطل فالمقدم مثله. إذن التسلسل ليس ممكناً.

امّا الملازمة: التسلسل يفيد عدم التوقف عند علة لا علة لها مع وجود المعلولات، وهذا يلزم منه وجود وجودات رابطة فعلاً من دون وجود نفسي فعلاً.

أمّا بطلان اللازم، فلانّه يلزم منه خلف كون تلك الوجودات المعلولة وجودات رابطة واذا لم تكن رابطة فهي نفسية مستقلة، وهذا ما لا تقبله أدلة التوحيد التي تُفضي إلى وجود نفسي مستقل واحد، وما سواه وجودات روابط.

---

(1) هذا ما أبدعه المصنف ﷺ، وقد سطّره في حاشية منه على الأسفار، ج٢، ص١٦٦.

إشارات الفصل:

١. **أهميّة إبطال التسلسل والدور:** إنّ أهمية استحالة الدّور والتسلسل تكمن في كونها عمدة في بعض الأدلة التي أقيمت لإثبات وجود واجب الوجود، وأوّل من استخدم هذه الاستحالة في الاستدلال المذكور هو مؤسس الفلسفة الإسلامية المعلم الثاني أبو نصر الفارابي رحمه الله[(١)]، حيث اعتمد عليها في دليل مختصر، لكنّ الشيخ ابن سينا جاء واعتمد عليها في دليل أطنب في عرضه. وسوف تعلم ـ إنشاء الله ـ أنّ صدر المتألهين رحمه الله أنجز المقصود من دون اعتماد على تلك الاستحالة، بل كان دليله الذي أقامه لإثبات الواجب تعالى دليلاً على استحالة الدور والتسلسل، لا أنّها هي دليل لإثبات وجود الواجب تعالى، ﴿**ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**﴾[(٢)].

نكتة مهمة: التسلسل تارة يكون في جهة التصاعد والعلية وأخرى في جهة التنازل والمعلولية.

البرهانان اللذان مرّا في هذا الفصل إنّما يثبتان استحالة الأول دون الآخر، وذلك لتوفرّ شرطي البطلان: الترتّب والعليّة، واجتماع العلل في الوجود، اذ الثاني منهما مفقود في مورد التسلسل النزولي. وهذا التفريق التزم به المصنف رحمه الله على ما يظهر من كلامه في هذا الفصل[(٣)].

---

(١) قواعد كلي فلسفي، مصدر سابق: ١٣٨.

(٢) سورة الجمعة، الآية: ٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ١٦٧ ـ ١٦٨.

الفصل السادس:

العلّة الفاعلية وأقسامها

العلّة الفاعليّة ـ وهي التي تفيض وجود المعلول وتفعله ـ على أقسام، وقد ذكروا في وجه ضبطها: أنّ الفاعل إمّا أنْ يكون له علم بفعله أو لا، والثاني إمّا أنْ يلائم فعله طبعه، وهو (الفاعل بالطبع) أو لا يلائم وهو (الفاعل بالقسر)، والأول ـ وهو الذي له علم بفعله ـ إنْ لم يكن فعله بإرادته، فهو الفاعل بالجبر، وانْ كان بها، فإمّا أنْ يكون علمه بفعله في مرتبة فعله (وحينئذ إمّا أنْ يكون علمه مقروناً بداع زائد وهو الفاعل بالقصد) وإمّا أنْ لا يكون علمه مقروناً بداع زائد، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأ لصدور المعلول، وحينئذ فإمّا أنْ يكوْن علمه زائداً على ذاته وهو (الفاعل بالعناية) أو غير زائد على ذاته وهو (الفاعل بالتجلّي)، والفاعل في ما تقدّم اذا نسب إلى فعله من جهة أنّه وفعله فعل لفاعل آخر، كان (فاعلاً بالتسخير).

فللفاعل أقسام ثمانية:

أحدها: الفاعل بالطبع، وهو الذي لا علم له بفعله، مع كون الفعل ملائماً لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى البدنية الطبيعيّة، تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني: الفاعل بالقسر، وهو الذي لا علم له بفعله، ولا فعله ملائم لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى عند المرض، فإنّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحّة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو ماله علم بفعله وليس بإرادته، كالإنسان يكره على فعل ما لا يريده.

الرابع: الفاعل بالرضا: وهو الذي له إرادة وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل، وليس له قبل الفعل إلاّ علم إجمالي به بعلمه بذاته، كالإنسان يفعل الصور الخياليّة وعلمه التفصيلي بها عينها، وله قبلها علم إجمالي بها بعلمه وكفاعلية الواجب للأشياء عند الاشراقيين.

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل، بداع زائد، كالإنسان في أفعاله الإختياريّة.

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل، نفس الصور العلميّة منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد، كالإنسان الواقع على جذع عالٍ، فإنّه بمجرّد توّهم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب في إيجاده، على قول المشائين.

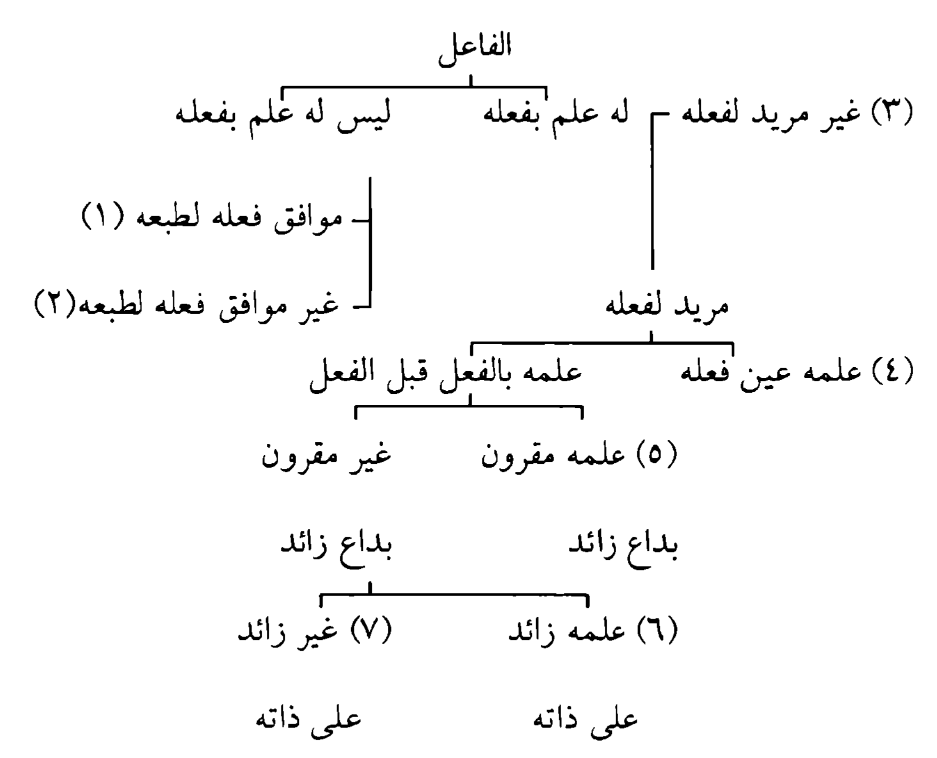
السابع: الفاعل بالتجليّ: وهو الفاعل الذي يفعل الفعل وله علم سابق (تفصيلي) به هو عين علمه الإجمالي بذاته، كالنفس الإنسانية المجرّدة، فإنّها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها، كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع حالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها، وعلمها الحضوري بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها، وان لم يتميّز بعضها من بعض، وكالواجب (تعالى) بناء على ما سيجيء من أنّ له (تعالى) علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي.

الثامن: الفاعل بالتسخير: وهو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أنّ لنفس الفاعل فاعلاً آخر إليه يستند هو وفعله، فهو فاعل مسخّر في فعله، كالقوى الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانية المسخّرة في أفعالها للنفس الإنسانية، وكالفواعل الكونية المسخّرة للواجب (تعالى) في أفعالها.

وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية ـ على ما يقتضيه التقسيم ـ كلام.

الشرح:

تقدم في الفصل الثاني من هذه المرحلة انّ العلّة تنقسم إلى داخلية وخارجية وأن الداخلية هي المادة والصورة بينما الخارجية هي الفاعل والغاية، وقد بدأ المصنف رحمه الله بالأشرف من هذه العلل وهي العلة الفاعلية، وقد اختلف في عددها حيث ذكر لها صدر المتألهين رحمه الله ستة أقسام بينما السبزواري رحمه الله فقد زاد اثنين على أقسام صدرا، وقد اعتمد المصنف رحمه الله تقسيم السبزواري رحمه الله وهو ما سوف نعرضه من خلال المخطط التالي:



٨ . الفواعل السبعة السابقة إذا لوحظت وأفعالها فعلاً لفاعل آخر كان كل واحد منها فاعلاً بالتسخير، وبالتالي فالفاعل بالتسخير ليس قسيماً للأقسام السبعة الماثلة في المخطط السابق.

١. **الفاعل بالطبع**: إنّما يكون الفاعل فاعلاً بالطبع، إذا تحقّق فيه ما يلي:

أ. مصدر للفعل فهو فاعل.

ب . لا علم له بفعله فهو فاعل طبيعي.

ج . فعله ملائم لطبعه، فهو فاعل بالطبع.

وذلك كالمعدة فإنها فاعل طبيعي لأنّها لا علم لها بفعلها وهو الهضم ـ مثلاً ـ والهضم فعل ملائم لطبع المعدة، وذلك عندما تكون سليمة معافاة. وكسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل.

٢. **الفاعل بالقسر**: ويكون الفاعل فاعلاً بالقسر، إذا تحقّق له ما يلي:

أ. مصدر للفعل فهو فاعل.

ب . لا علم له بفعله، فهو فاعل طبيعي.

ج . فعله ليس ملائماً لطبعه، فهو فاعل بالقسر.

وذلك كالمعدة أيضاً، لكن حال اعتلالها، حيث لا تهضم الطعام، وكحركة الحجر من اسفل إلى أعلى حيث انّ حركة الحجر هذه لا تلائم طبعه، وذلك لأنَّ الجسم يميل ذاتاً إلى الانجذاب نحو مركز الأرض، ولعلّ المثال الأول أنسب من الثاني، لأنَّ هناك كلاماً في ميل الاجسام نحو مركز الارض، وانّه هل هو ذاتي أم هو بفعل الجاذبية الأرضية. حيث كان مثال الحجر يضرب قبل اكتشاف قانون الجاذبيّة[١].

٣. **الفاعل بالجبر**: إنّما يكون الفاعل فاعلاً بالجبر اذا تحققت الأمور التالية:

---

(١) شرح المنظومة المختصر للمطهري، المصدر السابق: ٢٩٢.

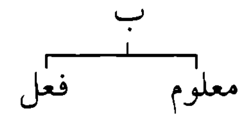
أ. مصدر الفعل، فهو فاعل.
ب . له علم بفعله، فهو فاعل غير طبيعي.
ج . فعله بغير إرادته، فهو فاعل بالجبر.

فهو كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد، كأنْ يجبر على ترك وطنه، أو تغيير فكره أو عقيدته. فانّ الترك فعل يصدر من التارك فهو فاعل، والفاعل له علم بهذا الفعل فهو ليس فاعلاً طبيعياً، وليس مريداً لهذا الفعل، بل هو كاره له، فهو فاعل بالجبر. وسوف تسمع نقاش المصنف رحمه الله في هذا.

٤. **الفاعل بالرضا:** ويكون الفاعل فاعلاً بالرضا بالشروط التالية:

أ. مصدر للفعل، فهو فاعل.
ب . له علم بفعله، فهو فاعل غير طبيعي.
ج . مريد لفعله، فهو ليس فاعلاً بالجبر.
د. علمه عين فعله، فهو فاعل بالرضا.

والشرط الرابع يستحق أنْ نقف عنده، فنقول: العلم المراد ها هنا هو العلم الذي له مدخلية في وجود الفعل، هذا العلم الذي للفاعل بالرضا ليس قبل الفعل بل هو في مرتبة الفعل بل هو عين الفعل، واليك توضيح ذلك من خلال التالي: يمكن للإنسان ومن خلال قوتّه المتخيلّة أنْ يوجد صورة من الصور كأن يوجد صورة إنسان له جناحان يطير بهما، نأخذ هذه الصورة ولنرمز لها بـ (ب)، يصدق عليها أنّها معلوم ويصدق عليها أنّها فعل، وهو واضح.



المعلوم هو العلم

الفعل هو المعلوم

∴ الفعل هو العلم

امّا المقدّمة الأولى فسوف يأتي إثباتها في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشر من هذا الكتاب وامّا الثانية فواضحة، إذن العلم في مرتبة الفعل بل هو عين الفعل.

هذا العلم بالفعل تفصيلي وهو في مرتبة الفعل، فماذا عن علم الفاعل بالفعل قبل هذا؟ يجيب أصحاب هذا الرأي بأنّ الفاعل له علم بالفعل قبل الفعل وذلك بواسطة علمه الإجمالي بذاته، فهو لعلمه الإجمالي بذاته وما فيها من كمالات يعلم بالفعل الذي يعدّ كمالاً من كمالاته قبل أنْ يوجد، هكذا ذهب الاشراقيون في تفسير فاعليته تعالى للأشياء، فهو (تعالى) عندهم فاعل بالرضا.

٥. **الفاعل بالقصد**: إنّما يكون الفاعل فاعلاً بالقصد بالشروط التالية:

أ. مصدر للفعل، فهو فاعل.

ب . له علم بفعله، فهو ليس فاعلاً طبيعيّاً.

ج . فعله بإرادته، فهو ليس فاعلاً بالجبر.

د. علمه ليس في مرتبة الفعل بل قبله، فهو ليس فاعلاً بالرضا.

هـ . علمه غير كاف في وجود الفعل، فهو فاعل بالقصد.

وهو كالإنسان في أفعاله الإختياريّة حيث يفعلها بدافع هو مزيج أمرين: العلم بالفعل وداع أخر غير العلم كالتصديق بالمنفعة المترتبة على ذلك الفعل، فالإنسان لا يؤلّف كتاباً ـ مثلاً ـ بمجرّد أنْ يعلم بهذا

الفعل وإنّما يفعل ذلك اذا انضمّ إليه التصديق بالمنفعة المترتبة على هذا الكتاب.

٦. **الفاعل بالعناية**: إنّما يكون الفاعل فاعلاً بالعناية بالشروط التالية:

أ. مصدر للفعل، فهو فاعل.

ب . له علم بفعله، فهو ليس فاعلاً طبيعيّاً.

ج . فعله بإرادته، فهو ليس فاعلاً بالجبر.

د. علمه بفعله ليس في مرتبة فعله بل قبله، فهو ليس فاعلاً بالرضا.

هـ . علمه بفعله ليس في مرتبة فعله بل قبله، من دون داع زائد، فهو ليس فاعلاً بالقصد.

و. علمه بفعله ليس في مرتبة فعله بل قبله، من دون داع زائد، وعلمه زائد على ذات الفاعل، فهو فاعل بالعناية، وهو كما يمثّل له عادة بالواقف على جذع عال فإن مجرّد تصوّره للسقوط هو علة لسقوطه من على ذلك الجذع، وقد ذهب المشّاء إلى انّ فاعلية الواجب إنّما هي على نحو الفاعل بالعناية، حيث إنّ علمه بالشيء كاف لإيجاده.

٧. **الفاعل بالتجلّي**: إنّما يكون الفاعل فاعلاً بالتجلي بالشروط التالية:

أ. مصدر للفعل، فهو فاعل.

ب . له علم بفعله، فهو ليس فاعلاً طبيعيّاً.

ج . فعله بإرادته، فهو ليس فاعلاً بالجبر.

د. علمه بفعله ليس في مرتبة فعله بل قبله، فهو ليس فاعلاً بالرضا.

هـ . علمه بفعله ليس في مرتبة فعله بل قبله، من دون داع زائد، فهو ليس فاعلاً بالقصد.

و. علمه بفعله ليس في مرتبة فعله بل قبله، من دون داع زائد، وعلمه ليس زائداً على ذات الفاعل، فهو الفاعل بالتجلّي.

فالفاعل بالتجلّي هو الفاعل الذي يفعل الفعل وله علم بهذا الفعل قبل أنْ يفعله وهو علم تفصيلي بالفعل سببه علم الفاعل الإجمالي أي البسيط بذاته وما فيها من كمالات موجودة بوجود واحد بسيط اندماجي، هذا هو معنى الإجمال ها هنا. إذن فالذات كالنفس مثلاً تعلم بذاتها علماً حضورياً وهي بسبب هذا العلم الحضوري تعلم بما فيها من كمالات علماً تفصيلياً، وهذا ما يسمّى بالكشف التفصيلي في عين الإجمال، «ولقد صرّح الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في فتوحاته بالكشف التفصيلي في عين الإجمال بعبارات واضحة.....»[1].

٨. **الفاعل بالتسخير:** هو أحد الفواعل السابقة إذا عد هو وفعله فعلاً لفاعل آخر، فيكون فاعلاً بالتسخير، ومثال ذلك كل فاعل سواه تعالى فإنّه إذا نسب هو وفعله إليه ـ تعالى ـ فإنّه وفعله فعلٌ للواجب تعالى، فما سواه من الفواعل كلها فواعل بالتسخير.

لفتة: لم يقبل المصنّف رحمه الله أنْ يكون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية قسيمين للفاعل بالقصد، أمّا عدم الإختلاف والتباين النوعي ـ الذي هو مقتضى التقسيم السابق، حيث يشترط تباين الأقسام ـ بين الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد فإنّه يتضح من خلال المقارنة التالية:

---

(١) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تقديم وتوضيح وتعليق الشيخ حسن الرمضاني الخراساني، مصدر سابق: ٣٤٦.

الفاعل بالقصد	الفاعل بالجبر
١. فاعل له علم بفعله.	١. فاعل له علم بفعله.
٢. فاعل مريد لفعله.	٢. فاعل ليس مريداً لفعله.
٣. فاعل يفعل وعلمه مقرون بداع زائد.	٣. فاعل ليس مقروناً علمه بداع زائد.

انّ القول بعدم التباين والاختلاف النوعي بين الفاعلين السابقين يقتضي تعديل المقدمتين الأخيرتين وبما انّ المصنف رحمه الله عدّ الفاعل بالجبر فاعلاً بالقصد، فإنّ التعديل سيكون من نصيب مقدمتيه المشار إليهما، فنقول: انّ الفاعل بالجبر فاعل مريد وفعله مقرون بداع زائد، فان الفاعل المكره على ترك مكانه مثلاً ليجلس في آخر له علم بفعله وهو مريد لهذا الفعل، حيث انّه كالعطشان لا يسعه إلاّ أنْ يشرب مع كونه قادراً على أنْ لا يفعل ذلك ليهلك عطشاً، فهو مريد، واذ ليس علمه فقط وراء فعله للفعل بل مع داع زائد، حيث صدّق ذلك المكره بمنفعة هذا الفعل الذي اكره عليه، اذ به يحفظ حياته مثلاً. فيكون فاعلاً بالقصد، «نعم العقلاء في سننهم الإجتماعيّة فرّقوا بين الفعلين حفظاً لمصلحة الإجتماع، ورعاية لقوانينهم الجارية المستتبعة للمدح والذمّ والثواب والعقاب، فانقسام الفعل إلى الإختياري والجبري انقسام اعتباري، لا حقيقي»[1].

ثم نأتي إلى الفاعل بالعناية والفاعل بالقصد لنرى عدم التباين النوعيّ بينهما، بنفس الطريقة السابقة:

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٢٢٤.

الفاعل بالعناية	الفاعل بالقصد
١. فاعل له علم بفعله وهو مريد لفعله	١. فاعل له علم بفعله وهو مريد لفعله
٢. علمه بفعله قبل الفعل	٢. علمه بفعله قبل الفعل
٣. علمه غير مقرون بداع زائد	٣. علمه مقرون بداع زائد

ولمّا نفى المصنف ﷺ التباين النوعي بين الفعلين السابقين، وجعل الفاعل بالقصد هو المحور، فلابدّ أنْ يناقش في المقدمة الثالثة من مقدمات ذلك الفاعل، فهل صحيح أنّ الفاعل بالعناية غير مقرون بداع زائد، وأنّ مجرّد علمه بالفعل يوجد الفعل أم أنّ كلّ فاعل له علم بفعله له داع زائد على علمه؟

الجواب هو الثاني، وذلك لأنَّ البعض لا يكفي مجرّد تصوره الفعل في وقوع الفعل، وذلك كالبنّاء ـ مثلاً ـ فوق الأبنية العالية فانّه مع تصوّره للسقوط يبقى ثابتاً مستقراً في مكانه، نعم الخائف عندما يتصوّر السقوط يسقط لا لمجرّد تصوّره للسقوط بل لانضمام أمر آخر زائد على العلم بالسقوط وهو استيلاء الخوف عليه، الأمر الذي يربكه فيتسبب في زلل قدمه، ثم سقوطه. «أقول: هذه مناقشة في المثال، ولم ينتف مطلق الفاعل بالعناية فإنّ غاية ما يثبت بهذا البيان هو أنّ هذا المثال ليس من أفراد الفاعل بالعناية، لكنّ الفاعل بالعناية لا ينحصر في هذا المثال، فإذن نفي الفاعل بالعناية يستدعي دليلاً آخر...»[1].

---

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ١٤٣.

إشارات الفصل:

النفس وأقسام الفاعل[1]: يمكن اسقاط الأقسام الثمانية للفاعل على النفس فهي فاعل بالرضا وبالتجليّ وبالعناية وبالطبع وبالقسر وبالجبر وبالقصد، وبالتسخير أيضاً، فهي عالية في دّنوها ودانية في علوّها، لذلك كانت الموجود الأجدر على الاحاطة بجميع الأسماء لا يشذّ عنها اسم واحد.

الفاعل معطي الوجود[2]: يختلف اصطلاح الالهيِّين عن الطبيعيين وذلك في اطلاق الفاعل، اذ الفاعل عند الالهيين إنّما هو معطي الوجود، وذلك بإخراج الشيء من الليس إلى الأيس، بينما الفاعل عند الآخرين إنّما يعطي الحركة للمادة الموجودة فتتحرّك من حال إلى حال، ومع هذا فإنّك تجد الالهيين في كثير من الأحيان لا يلتزمون باصطلاحهم، اذ يقولون مثلاً: النجّار فاعل للسرير، والنار للاحراق.

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع منظومة السبزواري ﷺ الإلهيات بالمعنى الأعم ١: ٤١٥.

(٢) المصدر السابق: ٤١٨.

الفصل السابع:

في العلّة الغائيّة

وهي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله. فإنْ كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته كانت الغاية مرادة للفاعل في فعله، وإنْ شئت فقل: كان الفعل مراداً له لأجله، ولهذا قيل: (إنّ الغاية متقدّمة على الفعل تصوّراً، ومتأخّرة عنه وجوداً). وان لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل، وذلك: أن لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه، فهو مقتض لكماله.. ومنعه من مقتضاه دائماً، أو في أكثر أوقات وجوده قسّر دائمي أو أكثريٌ ينافي العناية الإلهية بإيصال كل ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه، فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه، وأمّا القسر الأقلّي، فهو شرٌّ قليل، يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير، وإنّما يقع فيما يقع في نشأة المادّة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

الشرح:

بعد أنّ تناول ﷺ العلة الفاعلية عرّج على الأخرى الغائيّة فتناولها من خلال ما هو بمنزلة ما يلي:

١. ما هي؟

٢. كم هي؟

٣. هل هي؟

١ـ ما هي العلة الغائيّة؟ لابدَّ من تعريف الحركة اولاً، وذلك لما للحركة والغاية من علاقة اكيدة سوف تتضح لاحقاً لقد عرّف المعلم الأول الحركة بأنّها: «كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوة»[١]، فالحركة كمال أول للجسم ومن خلال هذا الكمال الأول يحصّل الجسم كمالاً آخر، كأنْ يستقرّ في مكان آخر. إذن فالإستقرار في ذلك المكان هو الكمال الآخر وهو ما يتوقف على الحركة التي هي كمال أوّل إذن فالغاية هي ذلك الكمال الأخير الذي يقصده الفاعل من خلال فعله أي حركته وسلوكه. ولأبُدَّ أنْ يعلم أنّ للغاية وجودين: وجود علمي ووجود خارجي، هي علة الفعل بوجودها العلمي ومعلولة له بوجودها الخارجي، حيث إنّ تصور شراء الخضروات من السوق والتصديق بخيريتّه ومنفعته هو السبّب في الذهاب إلى السوق ـ وهو فعل وحركة ـ بينما توقف الشراء خارجاً على الفعل والحركة. إذن فالغاية كما قال الشيخ الرئيس ﷺ: «إنّ الغاية متقدّمة على الفعل تصوّراً، ومتأخرة عنه وجوداً»، وكما قال الحكيم السبزواري:

علّة فاعل بماهيتها ... معلولة له بإنيّتها

---

(١) الفصل الثالث، المرحلة العاشرة.

٢. كم هي الغاية؟ ليست الغاية على وتيرة واحدة بل هي على شاكلتين:

١. ما لأجله الفعل.

٢. وما هو منتهى حركة الفعل.

والسبب في هذا التنوّع يكمن في تنوع الفاعل، اذ الفاعل تارة يكون لعلمه دخل في فاعليته واتجاهه صوب الغاية من خلال الفعل، بحيث تكون الغاية مرادة من خلال ذلك الفعل، وأخرى ليس لعلم الفاعل ذلك الدور فلا تكون الغاية مرادة، كلا الفعلين له غاية، لكن الأول غايته ما لأجله الفعل، أي فُعِل الفعل، والثاني غايته مُنْتهى حركة الفعل، فحيث توقّفت الحركة تكوَن غايتها. وعلى هذا فلا فعل إلاّ ولَهُ غاية وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفاعل.

هل هي؟ لنتخذ بيت الحكيم السبزواري ﷺ باباً للدخول في بحث إثبات الغاية لكل فاعل، حيث يقول:

إذ مقتضى الحكمة والعنايةْ ايصال كل ممكن لغايةْ

وهو تعليل لقوله:

وكلّ شيء غايةً مستتبع حتّى فواعل هي الطبائع

حيث صرّح في هذا البيت بوجود غاية لكل فاعل، سواء كان الفاعل ذا علم بفعله أمْ لا، والثاني هو الفاعل الطبيعي، على ما عرفته في بحث أقسام العلّة الفاعلية.

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البرهان التالي:

الفرض: هناك فواعل طبيعية لا علم لها بفعلها، وأخرى إختيارية لها

علم بفعلها والأول مثل النّار والثّاني مثل الإنسان.

المدّعى: لهذه الفواعل غايات، ما ينتهي إليه الفعل وما لأجله الفعل.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

مقتضى العناية الإلهية صلاح النظام

صلاح النظام هو وصوله إلى كماله

∴ مقتضى العناية الإلهية وصول النظام إلى كماله

وعندما نقول: (كماله)، أي لكلّ شيء كمال يسانخ وجوده، وإلاّ لصحّ أنْ يكون أيّ شيء كمالاً لأيّ شيء.

قوله ﷺ: «ومنعه من مقتضاه دائماً أو في أكثر أوقات وجوده قسر دائمي أو أكثري ينافي العناية الإلهية....»، «كأنّه دفع لسؤال مقدّر، وهو: أنّ ما أفدتم، من أنّ لكلّ شيء غاية، وأنّه مستتبع لغايته وواصل إليها، مخالف لما نشاهده من مقسوريّة بعض الأشياء، وحرمانه من الوصول إلى غايته، فأجاب بأنّ القسر لا يكون دائماً»[1]، ولا أكثراً، إذن لكل مفردة من مفردات هذا النظام غاية يتوجه إليها.

---

(١) تعليقة على منظومة الحكمة، مصدر سابق: ٤٢٩.

إشارات الفصل:

نكتة مهمّة: «ثمّ إنّ هنا نكتة يجب أن يتفطّن بها، وهي أنّ إيصال كل شيء إلى غايته، هل هو بحسب الغاية المطلوبة، والمصلحة المنظورة، من حيث نظام الكلّ، أو يعمّه ونظام الجزء؟

.... المستفاد ممّا أفادوه في زبرهم، أنّ ذلك إنّما هو بحسب نظام الكلّ لا بحسب نظام الجزء، فإنّ الواجب في العناية رعاية هذا النظام العجيب والترتيب الغريب، لا نظام الأسباب والمسببات الجزئيّة، لعدم إمكان رعايتها دائماً، اذ قد تكون المصلحة بحسب نظام الكلّ على خلاف مقتضى نظام الجزء، مثلاً: كمال الشجر المثمر القابل لأن يثمر، بالإثمار بحسب نظام الجزء، يقتضي النيل إلى كماله المترقّب وهو الإثمار وعدم مصادفة البرد الشديد المفسد لتهيئه وكماله له، ولكن النظام الأكمل الأتقن الأحسن يقتضي وجود ذلك البرد ومصادفته معه، فذلك يُراعى في مقتضى العناية ذاك النظام، لا النظام الجزئي، لعدم إمكان رعاية النظامين والمصلحتين....»[1]، وهذا ما نجده في عالم الاعتبار العقلائي حيث يتجاوز على المصلحة الخاصة فيما اذا كانت تشكل حجر عثرة أمام المصلحة العامة، ويلام المقدّم للمصلحة الخاصة على العامّة أشدّ اللوم.

القسر لا دائمي ولا أكثري: علمت فيما سبق أنّ القسر هو الفعل الصادر عن الفاعل بما لا ينسجم مع طبيعته، لكن مثل هذا القسر لا يكون إلاّ أقليّاً أي في بعض الأوقات لا في أكثرها أو بشكل دائم ومستمر؛ وذلك لأنّ هذا القسر يصادم العناية الإلهية التي تكفلت بإيصال كل موجود إلى كماله اللائق به، والذي وجد لأجله.

---

(١) تعليقة على منظومة الحكمة، المصدر السابق: ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

قال صدر المتألهين ﷺ: «إعلم أنّ الأصول الحكميّة دالّة على أنّ القسر لا يدوم على طبيعة، وأنّ لكلّ موجود من الموجودات الطبيعيّة غاية ينتهي إليها وقتاً وهي خيره وكماله، وأنّ الواجب جلّ ذكره أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوّة ينحفظ بها خيرها الموجود، وتطلب بها كمالها المفقود، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾، فلأجل ذلك يكون لكلّ منها عشق الوجود، وشوق إلى كمال الوجود، وهو غايته الذاتيّة التي يطلبها ويتحرّك إليها بالذات، وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي إلى غاية الغايات وخير الخيرات، إلاّ أنْ يعوق له عن ذلك عائق ويقسر قاسر، لكنّ العوائق ليست أكثريّة ولا دائميّة وإلا لبطل النظام وتعطّلت الأشياء، وبطلت الخيرات....»[1].

توظيف القاعدة: لقد وظّفت هذه القاعدة أي (استحالة القسر الدائمي والأقلي) في موارد عدة، نكتفي بالإشارة إلى اثنين مهمين:

١. **إبطال التناسخ:** وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

التناسخ قسرٌ دائمي للنفس

القسر الدائميّ محال

∴ التناسخ محال

امّا الكبرى فقد اتضحت فيما تقدّم، ومع هذا يمكن الاستدلال عليها من خلال هذا القياس:

كل ما يمنع من الوصول إلى الكمال دائماً معاند للعناية الإلهية

القسر الدائمي يمنع من الوصول إلى الكمال دائماً

∴ القسر الدائمي معاند للعناية الإلهية

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٩: ٣٤٧.

وكل ما يعاند العناية الإلهية محال، إذن فالقسر الدائمي محال. وكذلك الأكثري لنفس علة منع الدائمي.

وأمّا الصغرى، فلأنَّ القائلين بالتناسخ يذهبون إلى أنّ النفس تبقى محبوسة في دائرة الأبدان ولا تغادرها إلى دائرة أرقى وأليق بشأنها.

٢. إثبات وحدانيّة إله العالم: من جملة الطرق التي سلكت للوصول إلى وحدة إله العالم الاعتماد على وحدة العالم، ووحدة العالم اعتمد في إثباتها على بطلان القسر الأكثري والدّائمي. وذلك لأنَّ العالم الآخر المفروض إمّا مساو للعالم الأوّل من جميع الجهات، أو مباين له،... وكلا الفرضين محال، أمّا الأول فللزومه عدم تحقق أفراد لأي نوع من الأنواع، وذلك لأنَّ تحقق الأفراد رهن بوجود القاسر وهو مفقود حال تساوي العالمين من كل جهة ووجه، وأمّا الثاني فللزومه القسر الدائمي وقد عرفت أنه باطل، إذن العالم واحد، فربّهُ ومدبّره واحد[1].

---

(١) قواعد كليّ فلسفي، مصدر سابق: ٣٣٥، الأسفار ٦: ٩٥.

الفصل الثامن:

في إثبات الغاية فيما يعدّ لعباً أو جزافاً أو باطلاً والحركات الطبيعيّة وغير ذلك

ربّما يظنّ: أنّ الفواعل الطبيعيّة لا غاية لها في أفعالها؛ ظنّاً أنّ الغاية يجب أن تكون معلومة مرادة للفاعل، لكنّك عرفت أنّ الغاية أعمّ من ذلك، وأنّ للفواعل الطبيعيّة غاية في أفعالها، هي ما تنتهي إليه حركاتها.

وربّما يظنّ: أنّ كثيراً من الأفعال الإختياريّة لا غاية لها، كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها، وكاللعب باللحية، وكالتنفس، وكانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب وكوقوف المتحرّك إلى غاية عن غايته، بعرض مانع يمنعه عن ذلك، إلى غير ذلك من الأمثلة.

والحقّ أنّ شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية، توضيح ذلك: أنّ في الأفعال الإرادية مبدأ قريباً للفعل، هو القوّة العاملة المنبثّة في العضلات، ومبدأ متوسطاً قبله، وهو الشوق المستتبع للإرادة والإجماع، ومبدأ بعيداً قبله هو العلم، وهو تصوّر الفعل على وجه جزئيّ الذي ربّما قارن التصديق بأنّ الفعل خير للفاعل.

ولكلّ من هذه المبادئ الثلاثة غاية، وربّما يطابق أكثر من واحد منها في الغاية، وربّما لم يطابق.

فإذا كان المبدأ الأول ـ وهو العلم ـ فكريّاً، كان للفعل الإرادي غايةٌ فكريّةٌ، وإذا كان تخيّلاً من غير فكر، فربّما كان تخيّلاً فقط ثمّ تعلق به الشوق

ثمّ حرّكت العاملة نحوه العضلات، ويسّمى الفعل عندئـذ: (جزافـاً)، كمـا ربّمـا تصوّر الصبيّ حركة من الحركات فيشتاق إليها فيـأتي بهـا، ومـا انتـهت إليـه الحركة حينئذ غاية للمبادئ كلّها، وربّما كان تخيّلاً مـع خُلُـقٍ وعـادة كالعبـث باللحية، ويسّمى: (عادة)، وربّما كان تخيّلاً مع طبيعة كالتنفّس، أو تخـيّلاً مـع مزاج، كحركات المريض، ويسمّى: (قصداً ضروريّاً)، وفي كلّ من هـذه الأفعـال لمبادئها غاياتها، وقد تطابقت في أنّها: (ما انتـهت إليـه الحركـة)، وأمّـا الغايـة الفكريّة فليس لها مبدأ فكريّ حتى تكون له غايته.

وكلّ مبدأ من هذه المبادئ إذا لم توجد غايته، لانقطاع الفعل دون البلـوغ إلى الغاية بعرض مانع من الموانع، سمّي الفعل بالنسبة إليـه: (بـاطلاً) وانقطـاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله.

الشرح:

أراد رحمه الله أن يدفع إشكالين، يورد أحدهما على الفاعل الطبيعي، والآخر على الفاعل الإختياري.

أمّا الإشكال الأول فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي وهو من الشكل الثاني:

لا شيء من الفاعل الطبيعي بعالم مريد للغاية

كل ما له غاية عالم مريد للغاية

∴ لا شيء من الفاعل الطبيعي له غاية.

فكيف يقال بوجود غاية لكل فاعل عالماً كان بفعله أم غير عالم؟

الجواب: هو أننّا نمنع الكبرى في القياس الآنف، حيث حصر المستشكل الغاية في مورد وهو عندما تكون الغاية ما لأجله الفعل، نعم لو كانت الغاية منحصرة بـ (ما لاجله الفعل) فإنّ الإشكال وارد، لكنّه تقدّم انّ الغاية أعمّ مورداً من ذلك، فهي تشمل (ما لأجله الفعل) وما يكون (منتهى حركة الفعل)، فالغاية لكي تكون غاية لا يشترط أن تكون معلومة ومرادة للفاعل.

وأمّا الإشكال الثاني فإنّه ينفي الغاية عن كثير من الأفعال الإختيارية، إذ أيّ غاية تترتّب على ملاعب الصبيان، واللّعب باللّحية، والتنفّس، وانتقال المريض من جانب إلى جانب، وكوقوف المتحرك دون الوصول إلى غايته؟.

الجواب: لكلّ من هذه الأفعال الإختيارية غاية لا محالة، وتوضيح هذا يتوقف على مقدمة تبيّن فيها مبادئ الفعل الإختياري، حيث إنّ لكل حركة

إختيارية مبادئاً ثلاثة:

١. قريب مباشر.

٢. متوسط.

٣. بعيد.

أما القريب فانّه القوّة العاملة المنبثة في العضلات والاعصاب، والتي من شأنها أنْ تشنجّ العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها أو تمدّها طولاً فتصير الاوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ. وهي التي أشار إليها الحكيم السبزواري ﷺ بقوله:

وذات إرخاء وجذب منشّرة   في العضل العاملة المباشرة

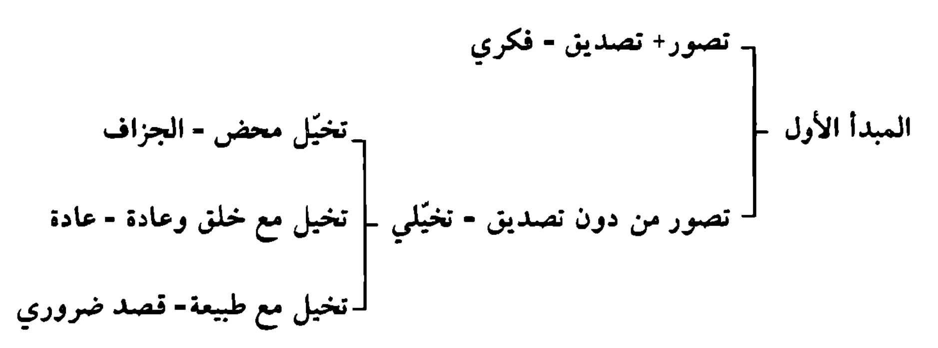
وأما المتوسّط فهو الشوق الذي يعدّ قوّة تنبعث عن القوى المدركة، وهي تنشعب إلى شوقين:

١. ما يكون بفعل درك ملائم، فتكون قوّة الشوق شهوة.

٢. ما يكون بفعل درك منافر، فتكون قوّة الشوق غضباً.

وهذا الشوق غالباً ما يستتبع إرادة واجماعاً وعزماً على الفعل.

وأما البعيد، فهو العلم، وهو تصوّر الفعل على وجه جزئي لا كلي، كأنّ يتصور الذهاب إلى السوق الكذائي ساعة كذا، اذ لا محركيّة لتصور الذهاب الكلي إلى السوق الكلي، لكن التصوّر ليس على شاكلة واحدة، بل له أنحاء متعددّة، يمكن توضيحها من خلال المخطط التالي:



لابدّ أنْ تعلم ان العلم الذي هو المبدأ الأول أو البعيد إنّما هو الخيالي في قبال الحسي والعقلي، حيث إنّ المعلوم أو المتصوّر المتخيّل أمر جزئي من دون اتصال الحواس بالخارج. هذا التصوّر تارة يقترن بالتصديق بخيريّة ومنفعة هذا الفعل فيكون المبدأ فكرياً، وأمّا اذا لم يكن هناك التفات وتصديق بخيريّة الفعل فالمبدأ الأول يكون تصوراً محضاً أي خياليّاً ومثل هذا المبدأ له أنحاء متعددة:

١. يبقى خيالياً محضاً، أي من دون تصديق ومن دون أمر آخر زائد كالعادة والطبيعة، وذلك كالطفل الذي يتصور القفز عن مكان لآخر فيشتاق إليه فيقفز، وذلك من دون تصديق بخيريّة هذا الفعل. ومن دون تدخل لعادة أو خلق أو طبيعة، وهو ما يسّمى بـ (الجزاف).

٢. يكون المبدأ تصوراً للفعل مدعوماً بخلق أو عادة حاكمتين على الفاعل وذلك كمن اعتاد أنْ يعبث بلحيته أو يفرقع بأصابعه، أو يقضم أظافره. وهو ما يسّمى بـ (القصد الضروري).

٣. يكون المبدأ تصوّراً للفعل مدعوماً بطبيعة أو مزاج، وذلك عندما يتصوّر المريض مثلاً الانتقال من جانب لآخر يعينه في ذلك مزاجه المنحرف عن طبيعته.

هذه الأفعال الثلاثة الإختيارية لا غاية فكريّة لها؛ وذلك لعدم وجود مبدء فكريّ لها، حيث انّ الغاية الفكرية إنّما تكون لفعل يكون مبدؤه فكريًاً. ولكن عدم وجود غاية فكرية لهذه الافعال لا يعني عدم وجود غاية لها، بل لكل منها غاية لكنها ليست فكرية، اذ ليست الغاية منحصرة بالغاية الفكرية حتى يرد اشكال المشكل الآنف. وأمّا غاية كل من الأفعال الثلاثة السابقة فهي التالية:

١. غاية الجزاف منتهى حركة الفعل، وهي غاية للمبادئ الثلاثة، الأول وهو العلم، لأنَّ العلم إنّما تعلّق بالقفز من مكان لأخر ـ كما هو المثال ـ وهو الذي ترتّب على الفعل، والثاني وهو الشوق أيضاً تعلّق بذلك القفز، والثالث هو القوّة المنبثّة في العضلات انجزت ذلك الفعل، إذن اجتمعت المبادئ الثلاثة في غاية واحدة وهي منتهى حركة الفعل.

٢. غاية العادة أيضاً منتهى حركة الفعل، وقد تطابقت مبادئ هذا الفعل الثلاثة على منتهى حركة الفعل الذي هو العبث باللحية مثلاً. حيث تعلق التخيل بها والشوق والقوّة المنبثة في العضلات.

٣. كذلك غاية القصد الضروري.

وليس الأمر كذلك في الفعل الناتج عن مبدء فكري حيث يكون المبدأ البعيد ذا غاية غير غاية المتوسط والقريب، حيث تكون غاية البعيد ما لأجله الفعل بينما غاية القريب منتهى حركة الفعل.

وامّا اذا منع مانع من حصول غايات المبادئ، كما لو أدرك زيد خيريّة الذهاب إلى السوق وتحرّك إلى السوق فعلاً لكنه وقبل الوصول صدمته سيّارة فمات او قفز الصبيّ ـ وهو يلعب ـ فعثر فانكسرت ساقه، أو تحرّك المريض فسقط عن سريره، فان هذه الافعال تسمّى (باطلاً) بالنسبة إلى المبادئ.

ثم يشير المصنّف ﵀ إلى ما يمكن اعتباره إشكالاً يوجّه على وجود غاية لبعض الأفعال الإختيارية، وذلك كالأفعال المذكورة آنفاً، اذ كيف يقال بوجود غاية للأفعال الإختيارية مع اننا نجد كثيراً منها تقف قبل بلوغها الغاية المرجوّة؛ وذلك عند طروء مانع يحول دون الوصول إلى تلك الغاية.

يجيب المصنف ﵀ بأن عدم الوصول إلى الغاية المنشودة لا يستدلّ به على عدم وجود الغاية مطلقاً، بل لهذا الفعل غاية تناسب الشروط التي أحاطت به بعد طروء ذلك المانع.

إشارات الفصل:

الشوق والتخيّل[١]: علمت انّ للشوق والتخيل مدخلية في صدور الفعل، لكن لعلّ قائلاً ينكر هذه المدخليّة التي للتخيّل، وذلك على مستوى ملاعب الصبيان مثلاً فالصبيّ الذي يقفز من مكان لآخر كيف يمكن له أنْ يتخيّل أولاً ثم بعد ذلك يدبّ الشوق في نفسه للقفز فيقفز، وكذلك المريض الذي ينتقل من هيئة إلى أخرى؟

الجواب: هذا خلط من المستشكل بين التخيّل والعلم وبين الشعور بالتخيّل فالذي له هذه المدخليّة هو التخيّل سواء علم به صاحبه أم لا.

العبث في الاصطلاح: «.... انّ معنى العبث في الاصطلاح أن لا يكون هناك مبدء فاعلي فكري، فلا غاية فكريّة، ويكون ما انتهت إليه الحركة التي هي غاية دائمة للفاعلة غاية المتخيّل والشوقيّة....»[٢].

---

(١) شرح المنظومة، بتعليق الشيخ حسن زادة ١: ٤٢٧.

(٢) المصدر السابق: ٤٣٥ تعليقة رقم (١٢).

الفصل التاسع:

في نفي القول بالاتفاق، وهو انتفاء الرابطة بين ما يعدّ غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية

ربّما يظنّ: أنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعله، ولا مرتبط به، ومثّلوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، والعثور على كنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطاً به، ويسمّى هذا النّوع من الاتفاق: (بختاً سعيداً) وبمن يأوي إلى بيت ليستظلّ، فينهدم عليه فيموت ويسمّى هذا النوّع من الاتفاق: (بختاً شقيّاً).

وعلى ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم، فقال: «إنّ عالم الأجسام مركّبة من أجزاء صغار ذريّة مبثوثة في خلاء غير متناه، وهي دائمة الحركة، فاتفق أنْ تصادمت جملة منها فاجتمعت فكانت الأجسام، فما صلح للبقاء بقي، وما لم يصلح لذلك فني سريعاً او بطيئاً».

والحق أنْ لا اتفاق في الوجود، ولنقدم لتوضيح ذلك مقدّمة، هي: أنّ الأمور الكائنة يمكن أن تتصوّر على وجوه أربعة: منها ما هو دائميّ الوجود، ومنها ما هو أكثري الوجود، ومنها ما يحصل بالتساوي كقيام زيد وقعوده مثلاً، ومنها ما يحصل نادراً وعلى الأقلّ كوجود الإصبع الزائد في الإنسان.

والأمر الأكثري الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الأحيان، كعدد أصابع اليد، فإنّها خمسة على الأغلب، وربّما أصابت القوّة المصوِّرة للاصبع مادة زائدة صالحة لصورة الإصبع، فصوّرتها اصبعاً،

ومن هنا يعلم: أنّ كون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادة زائدة، وأنّ الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود لا أكثريّه، وأنّ الأقلّيّ الوجود مع اشتراط المعارض المذكور دائميّ الوجود لا أقليّه، واذا كان الأكثري والأقلّيّ دائميين بالحقيقة فالأمر في المساوي ظاهر، فالأمور كلّها دائميّة الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلّف.

واذا كان كذلك، فلو فرض أمر كماليّ مترتّب على فعل فاعل ترتّباً دائميّاً لا يختلف ولا يتخلّف، حكم العقل حكماً ضروريّاً فطريّاً بوجود رابطة وجوديّة بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل رابطة تقضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية.

ولو جاز لنا أنْ نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام التّرتّب، جاز لنا أنْ نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتوقّف الحوادث والأمور على علّة فاعليّة، اذ ليس هناك إلاّ ملازمة وجوديّة وترتّب دائمي، ومن هنا ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العلّة الفاعليّة، كما أنكر العلّة الغائيّة وحصر العلية في العلّة الماديّة، وستجيئ الإشارة إليه.

فقد تبيّن من جميع ما تقدَّم: أنّ الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائميّة ذاتية لعللها، وإنّما تنسب إلى غيرها بالعرض، فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائماً، وهو غاية له بالذات، وإنّما تنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعرض، وكذا البيت الذي اجتمعت عليه اسباب الانهدام ينهدم على منْ فيه دائماً، وهو غاية للمتوقّف فيه، وإنّما عدّت غاية للمستظل بالعرض، فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

الشرح:

يريد ﷺ في هذا الفصل أنْ يدفع القول بالاتفاق الذي هو نفي الرابطة الضرورية بين غاية الأفعال والفواعل، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البرهان التالي:

الفرض: هناك أمور موجودة كائنة، يترتّب وجود بعضها على بعض. كوجود الضوء عند شروق الشمس مثلاً.

المدّعى: هناك رابطة ذاتية تكوينيّة بين الأمور التي يترتّب بعضها على بعض دائماً.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي المؤلف من حملية وشرطيّة متصلة.

كلما ترتب أمر على آخر دائماً كان بينهما رابطة وجوديّة

الأمور الكائنة كذلك

∴ الأمور الكائنة بينها رابطة وجوديّة

أمّا الكبرى فواضحة، والاّ لاختلف الأمر وتخلّف، وعدم الاختلاف والتخلّف بين أمرين كاشف إنيٌّ عن علاقة ذاتيّة بينهما، أليس كلّما رأينا دخاناً علمنا بوجود النار؟... حيث لم يحدث يوماً أن رأى أحدنا دخاناً ولم يجد ناراً، أو وجد دخاناً وإذا بمصدره الثلج أو الماء. هذا الترتّب الدائمي يكشف عن علاقة ذاتيّة بين الدّخان والنّار.

وأما الصغرى فقد اثبتها المصنف ﷺ من خلال تقسيمه للأمور الكائنة إلى أربعة أقسام حصراً عقليّاً:

١. دائمية الوجود، وذلك كترتّب الضوء عند شروق الشمس مثلاً.

٢. أكثريّة الوجود، وذلك كوجود خمسة أصابع في يد الإنسان مثلاً.

٣. أقليّة الوجود، وذلك كولادة المرأة أكثر من ولد.

٤. متساوية الوجود، وذلك كقيام زيد وقعوده.

عندما نأخذ الأكثريّ والأقليّ ونتساءل: لما كان الأكثري أكثرياً والأقلي كذلك، ولم يكن كلّ منهما دائميًا؟

لماذا لا توجد أصابع خمسة للإنسان دائماً في يده الواحدة، ولماذا لا تلد المرأة دائماً أكثر من ولد؟

الجواب: يمكن أن يوجد للإنسان في يده الواحدة خمسة أصابع اذا لم تجد القوّة المصوّرة مادّة زائدة صالحة لصورة الاصبع، واذا انقسمت البيضة الملقّحة عند المرأة دائماً، فانّها تلد أكثر من ولد دائماً.إذن مع عدم وجود شيء دائماً أو مع وجود شيء كذلك تجد اثراً ما مترتباً بشكل دائم.

إذن ثبت أنّ الأمور الكائنة دائمة الوجود، وهو المطلوب، وبالتالي فإنّ بين تلك الآثار المترتبة بشكل دائم على فواعل يوجد بينها علاقة ذاتية لا تتخلف ولا تختلف ولا مجال للاتفاق الذي هو نفي تلك الرابطة، حيث لا تترتب الغاية على أي فعل، ولا أي فعل يوصل إلى أي غاية، ولا أيّ فاعل ينتج أيّ فعل، ولا أي فعل ينتج عن أي فاعل. وهذا الأخير يمكن أنّ يوضح من خلال التالي:

الفرض: هناك فواعل تصدر عنها أفعال خاصّة بها دائماً. كالنّار والإحراق مثلاً.

المدّعى: هناك رابطة ذاتيّة بين الفواعل وأفعالها.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو لم يكن هناك رابطة تكوينيّة ومسانخة ذاتية بين الفعل والفاعل لاختلف الفعل او تخلّف، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

ويمكن عرض هذا البرهان كما عرضه المصنف ﷺ، بعد أنْ أثبت وجود الرابطة بين الغاية والفاعل واستحالة عدمها:

لو جاز لنا أنْ نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتّب، جاز لنا أنْ نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتوقّف الحوادث والأمور على علّة فاعلية؛ ذلك لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، حيث إنّ ارتباط الغايات بالفواعل مثل ارتباط الأفعال بالفواعل، وذلك في دوام الترتّب. فإذا لم يجز الارتياب في الارتباط الأول لم يجز الارتياب في الارتباط الثاني. وهذا ما يمكن ان يدعَّم بما يلي:

كل دائميّ الترتّب على شيء لا يجوز الارتياب بارتباطه به

الغاية دائميّة الترتّب على الفاعل

∴ الغاية لا يجوز الارتياب بارتباطها به

والفعل أيضاً دائميّ الترتّب على الفاعل فلا يجوز الارتياب بارتباطه بالفاعل، والفعل مثل الغاية، والغاية لا يجوز الارتياب بارتباطها بالفاعل فكذلك الفعل لا يجوز الارتياب في ارتباطه بالفاعل.

أمّا المثالان المذكوران لدعم القول بالاتفاق فلا يصلحان لذلك؛ وذلك لأنّ كلاً منهما قد نسبت فيه الغاية إلى ما ليست له، وسبب هذه النسبة الجهل بالسبب الواقعي لهذه الغاية، وذلك كنسبة الوصول إلى الكنز إلى الحافر لكي يصل إلى الماء، فإن صاحب النسبة جاهل بالسبب الواقعي للوصول إلى الكنز، وإلاّ فلو سألناه: ألا تعتقد أنّ كل من يحفر في أرض

تحتها كنز سوف يصل إلى الكنز بالضرورة، حتى وإن كان يحفر بنيّة الوصول إلى الماء؟

الحافر للوصول إلى الماء يظنّ خطأ أنّ فعله هذا يوصله إلى الماء بينما فعله هذا مسانخ للوصول إلى الكنز، وكذلك إخوة يوسف عليه السلام كانوا يعتقدون أنّ فعلهم يؤدي إلى هلاكه عليه السلام بينما كان في واقعه مقدمة من مقدمات وصوله عليه السلام إلى موقع القوّة والسلطان، فأصبح عزيزاً لمصر.

إشارات الفصل:

الاتفاق منطقي وفلسفي: «.... ثم يجب عليك التميّز بين الإتفاق الذي يقول به المنطقي وبين قول الحكيم من أنّ ما يوجد في الخارج ليس باتفاقي، فالمنطقي يبحث عن اللزوم بين القضيتين وعدمه فما لم يكن بينهما لزوم يقول: إنّ القضيّة اتفاقيّة كقولك: اذا كانت الشمس كانت الحمامة مغرّدة، وأمّا الفلسفي فيحكم بأنّ كلّ واحد من طرفي القضيّة في النظام الوجودي وجب وجوده فوجد...»[1]، إذن فالإتفاق المحال هو الفلسفي، وامّا المنطقي فواقع اذ هو جار بين القضيتين اللّتين ليس بينهما لزوم، وأمّا طرفاها فلا اتفاق، أيّ وجد كل واحد منهما اعتماداً على علله الخاصة به فاذا قيل: (كلما دخل المعلّم إلى الصف نام زيد)، فانّنا نصف القضيّة ككل بأنّها اتفاقيّة، لأنّ دخول المعلم إلى الصف ليس علة لنوم زيد ولا معلولاً له حتّى يستكشف نوم زيد به، وليس دخول المعلم ونوم زيد معلولين لعلة واحدة حتى يكون بينهما لزوم، وإنّما كان دخول المعلم معلولاً لعلته الخاصة به ونوم زيد له سببه الخاص به أيضاً، ولكنّ البعض لاسباب معيّنة راح يربط بين الدخول والنوم.

ذيمقراطيس والاتفاق: كنّا قد اشرنا في إشارات الفصل الثالث من المرحلة السادسة إلى الحكيم ذيمقراطيس، وذكرنا هناك أنّه من نسب إليه القول بالاتفاق بشقيّه السعيد والشقي، لكن الدكتور (فروغي)[2]، لم يقبل بهذه النسبة، وذهب إلى أنّ الحكيم المذكور يقول ويعتقد بأن جميع الأشياء بينها علية ومعلولية وأنّه غير قائل بالاتفاق بشقيه المذكورين، وقد

---

(١) تعليقة الشيخ حسن زادة على منظومة الحكمة:٤٢٩ وكذلك تعليقته على منطق المنظومة: ٢٤١.

(٢) سير حكمت در أروبا، مصدر سابق: ١٨.

شكك العلامة المطهري رحمه الله في مدى صحّة نسبة الصدفة والاتفاق إلى علماء اليونان[١].

لازم الصدفة والاتفاق: «انّ الإيمان بالصدفة والاتفاق ونفي قانون العليّة بشكل قطعي يستلزم أنْ ينتفي أي نظام وقاعدة في الكون، وسوف لا نعترف بأي دور لأيّ شيء في أيّ شيء، ولا نقرّ بارتباط أيّ حادثة بأي أمر آخر، وننفي الارتباط بين الأشياء، وهذا يُفضي إلى أنْ نضرب علامة (×) على جميع العلوم؛ لأنَّ كلّ علم عبارة عن بيان مجموعة قواعد وانظمة كونيّة، واذا كان وقوع أيّ حادثة ممكن بلا علّة أمكن أنْ ننتظر في كلّ وقت وتحت كلّ شرط وقوع تلك الحادثة أو أي حادثة أخرى، وسوف لا نطمئنُّ في أيّ وقت وتحت أيّ شرط من عدم وقوع أي حادثة من الحوادث....»[٢]، وليس الفلسفة وحدها تقضي ببطلان عدم الرابطة بين الأشياء، بل السيرة العملية لبني البشر قائمة على نفي الصدفة والاتفاق، فهم لا يتوقّعون رفع العطش عندما يعطشون من أي شيء من الأشياء، بل هم يتوقّعون وقوع حوادث من خلال ظروف وشروط معينة، وهنا يقفز إلى ذهني بيت لأبي الطبيب لا تخفى مناسبته لما نحن فيه، حيث يقول في قصيدة له:

فقد أرد المياه بغير هاد — سوى عدّي لها برق الغمام

يقول شارح الديوان الشيخ ناصيف اليازجي: «عدّ البرق إشارة إلى ما كانت تفعل العرب وذلك أنّهم يشيّعون البرق، فإذا لمع سبعين برقة، وقيل: مئة، انتقلوا ولم يبعثوا رائداً لثقتهم بالمطر، يقول لا احتاج في ورد

---

(١) أصول الفلسفة ج٢ مصدر سابق: ١٠٣.

(٢) نفس المصدر..

الماء إلى دليل سوى أنْ أعدّ البرق واستدلّ به على المطر فأتبع موقعه على عادة العرب»[١].

(١) اليازجي، ناصيف، العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب المتنبيّ، الطبعة الثانية، دار القلم: بيروت، لبنان.

الفصل العاشر:

في العلّة الصوريّة والماديّة

أمّا العلّة الصوريّة؛ فهي الصورة ـ بمعنى ما بـه الـشيء هـو هـو بالفعـل ـ بالنسبة إلى النّوع المركّب منها ومن المـادّة، فـإنّ لوجـود النـوع توقُّفـاً عليهـا بالضرورة، وأمّا بالنسبة إلى المادة فهي صورة وشريكة العلّة الفاعليّة على مـا تقدّم، وقد تطلق الصورة على معان أخرى خارجة من غرضنا.

وأمّا العلة المادية، فهـي المـادّة بالنـسبة إلى النـوع المركّـب منـها ومـن الصورة، فإنّ لوجود النّوع توقّفاً عليها بالضرورة، وأمّـا بالنـسبة إلى الـصورة فهي مادّة قابلة معلولة لها على ما تقدمّ.

وقد حصر قوم من الطبيعيّين العلّة في المادة، والأصول المتقدّمة تردّه، فـإنّ المادة ـ سواء كانت الأولى أو الثانية ـ حيثيّتها القوّة، ولازمهـا الفقـدان، ومـن الضّروري أنّه لا يكفي لإعطاء فعليّة النوع وإيجادها، فلا يبقى للفعليّـة إلاّ أنْ توجد من غير علّة، وهو محال.

وأيضاً قد تقدّم أنّ الشيء مـا لم يجـب لم يوجـد، والوجـوب الـذي هـو الضرورة واللزوم لا مجال لاستناده إلى المادّة الـتي حيثيّتـها القبـول والإمكـان، فوراء المادّة أمر يوجب الشيء ويوجده ولو انتفت رابطـة الـتلازم الـتي إنّمـا تتحققّ بين العلّة والمعلول أو بين معلولي علّة ثالثة وارتفعت من بـين الأشـياء بطل الحكم باستتباع أيّ شيء لأيّ شيء، ولم يجـز الاسـتناد إلى حكـم ثابـت، وهو خلاف الضرورة العقليّة، وللمادة معان أخـر غـير مـا تقـدّم خارجـة مـن غرضنا.

الشرح:

لقد تعرّض ﵀ في هذا الفصل لأمرين اثنين، هما:

١. تعريف العلتيّن الصوريّة والمادية.

٢. دفع حصر قوم من الطبيعيين العلة في المادة.

الأمر الأول: العلة الصوريّة هي الصورة بالنسبة إلى النوع المركّب منها ومن المادة، والصورة ها هنا بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل، أي (أ) يكون (أ) بالفعل بصورة، وكالنفس فإنّ بها يكون الإنسان إنساناً لا بالبدن، والكرسي لا يكون كرسيّاً بالخشب وإنّما بصورته التي هي قوام سريريته. فهذه الصورة بهذا المعنى اذا قسناها إلى النوع المركّب منها ومن المادة فانّها بالنسبة له علّة صوريّة، حيث يتوقّف وجود ذلك النوع عليها لكنها ـ وكما علمت في ما مضى من أبحاث ـ شريكة العلة الفاعلية، حيث توجد العلة الفاعلية النوع بواسطة هذه الصورة. وأمّا ما به الشيء هو هو بالفعل اذا قيس إلى المادة فهو صورة وليس علة صوريّة، وهو فصل أيضاً، وقد تقدّمت هذه اللّحاظات الثلاثة في أبحاث الماهية.

وكذلك الأمر بالنسبة للمادة، فإنّها علّة ماديّة بالقياس إلى النوع ومادة بالقياس إلى الصورة، وجنس أيضاً.

معان أخر للصورة والمادة:

أشار المصنف ﵀ إلى أنّ هناك معانياً عدة للصورة، ولم يفعل ذلك بالنسبة للمادة، مع أنّ للمادة معانياً غير ما ذكر في هذا الفصل، واليك المعاني الأخر لكل من المادة والصورة.

معاني الصورة:

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

تقال للجسميّة والنوعيّة ... والشكل والهيئة والعلميّة

إذن هناك معان خمسة للصورة:

١. الصورة الجسمية.

٢. الصورة النوعية.

٣. الشكل.

٤. الهيئة.

٥. الصورة العلمية.

أمّا الصورة الجسمية فهي ما يكون به الامتداد في الأبعاد الثلاثة بالفعل، والصورة النوعية هي الصورة التي تكون بها الأنواع أنواعاً بالفعل، كالإنسان، والفرسَ... وهي مصدر اختلاف الآثار التي تترتّب على الأجسام، «والفرق بينهما، إنّما هو الفرق بين الجنس والنّوع، فالجسميّة معنى جنسيّ بالنسبة إلى النوعية، والنوعيّة فصل محصل لها»[1].

وأما الشكل والهيئة فانّه «يعنى بالشكل، الشكل على اصطلاح الحكماء وهو هيئة حاصلة من احاطة حدّ أو حدود التي هي مقولة الكيف لا على اصطلاح المهندسين، وهو مقدار ما احاط به حد أو حدود الذي هو من مقولة الكم. فلّما كان الشكل بالاصطلاح الأول قسماً من الهيئة المطلقة.... فيكون الفرق بين الشكل والهيئة بالإطلاق والتقييد»[2]، وأما الصورة العلمية فهي المعلوم بالذات، وهو ما سوف تسمعه كثيراً في ابحاث المرحلة

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق ١: ٣٦٧.

(٢) المصدر السابق.

الحادية عشر، كما وأنك قد سمعته في بحث الوجود الذهني.

وأما معاني المادة الأخرى فقد أشرنا إليها في إشارات الفصل الرابع من المرحلة السادسة من هذا الكتاب.

الأمر الثاني: العلة هي المادّة: هذا ما ادّعاه قوم من الطبيعيين، وهو ادّعاء مردود بالنظر إلى الأصول المتقدّمة، وقد دحض المصنّف ﵀ هذا الادعاء من طريقين:

الطريق الأول: طريق الفعليّة

وهذا ما يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:

١. هناك فعليات موجودة، ذوات وآثار، وهذا مقتضى الاذعان بالواقعيّة التي ثبتت بالبداهة والوجدان.

٢. لهذه الفعليّات عللها الخاصة.

٣. المادّة أولى كانت أم ثانية حيثيّتها القوة التي يلازمها الفقدان وعدم الفعليّة، فلا تكون والحال كذلك مبدأ وعلة ومنشأ لتلك الفعليات، فاذا كانت العلة منحصرة بالمادة فلا مبدأ لهذه الفعليات ولا علّة.

وهذا محال جزماً، لانّه يلزم منه وجود المعلول من دون علّة وقد ثبت فيما مضى أنّه اذا وجد المعلول يجب وجود علّته. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لو كانت العلة منحصرة بالمادة لوجدت فعليّات من دون علة، والتالي باطل جزماً، كما عرفت فالمقدم مثله وقد اتضحت الملازمة مما تقدم. إذن فليست العلّة منحصرة بالمادّة.

الطريق الثاني: طريق الوجوب

وهو ما يمكن عرضه من خلال الآتي:

الفرض: هناك موجودات، كالبحر والشمس والقمر والهواء والإنسان، وهي واجبة الوجود؛ اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

المدّعى: هذا الوجوب لا يستند إلى المادة وليس معلولاً لها.

البرهان: لو كانت المادة علّة للوجوب المذكور لكانت مسانخة له، والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان.

أمّا الملازمة فواضحة، حيث المسانخة أمر ضروري بين العلّة والمعلول، وقد فرضنا انّ الوجوب هو معلول للمادة التي هي علة ليس دونها علة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

العلة مسانخة للمعلول

المادة علة للوجوب

∴ المادة مسانخة للوجوب

وأمّا بطلان التالي، فلأنه لا مسانخة بين المادة التي حيثيّتها القبول والإمكان الذي هو سلب الضرورة وبين الوجوب الذي هو ضرورة. وبعبارة أخرى: لا مسانخة بين اللاضرورة والضرورة، واللاضرورة حيثيّة المادة بينما الضرورة حيثيّة الوجوب، إذن فليست المادة علة لذلك الوجوب الذي هو وجوب بالغير، وبما أنّ الغير في نظر ذلك القوم من الطبيعيين هو المادة، وقد ثبت أنّها لا تصلح لان تكون ذلك الغير، فإمّا أنْ يلتزموا بوجود الوجوب من دون مبدء له أو يرفعوا اليد عن حصرهم للعلّة بالمادة ومن الواضح أنّ رفع اليد عنّ الثاني أولى وأليق بالعقل السليم.

إشارات الفصل:

الصورة: قال الامام الصادق عليه السلام: «إنّ حقيقية الشيء بصورته لا بمادّته»[1]، وهذا القول الشريف يُعين في تأييد الدليل العقلي القائم على تغاير النفس والبدن، وذلك من خلال تغاير آثار كل منهما، ومن أثر الصورة هو أنّها تعطي الشيء فعلية، وليس الأمر كذلك بالنسبة للمادّة.

---

(١) الآملي، حسن زادة، دروس معرفت نفس (بالفارسية) نشر: ألف. لام. ميم، ١٣٨١هـ ش، الطبعة الأولى، الدرس ٥٤.

الفصل الحادي عشر:

في العلّة الجسمانيّة

العلّة الجسمانية متناهية أثراً، من حيث العدّة والمدّة والشدّة، قالوا: «لأنّ الأنواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهريّة، فالطبائع والقوى التي لها منحلّة منقسمة إلى حدود وأبعاض، كل (واحدة) منها محفوف بالعدمين محدود ذاتاً واثراً».

وأيضاً العلل الجسمانية لا تفعل إلاّ مع وضع خاصّ بينها وبين المادّة، قالوا: «لانّها لما احتاجت في وجودها إلى المادة احتاجت في إيجادها إليها، والحاجة إليها في الإيجاد بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول، ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصّة دخل في تأثير العلل الجسمانية».

الشرح:

العلّة الجسمانية هي الجسم الذي يترتب عليه الآثار المختلفة، كالنار مثلاً، حيث يترتب عليها آثار عديدة كالاحراق والاضاءة والتسويد. يذكر المصنف لهذه العلّة حكمين اثنين هما:

١. تناهي آثار هذه العلة عدة، ومدة، وشدة.

٢. احتياج هذه العلة في إيجادها إلى المادة.

وقد اشار إلى هذين الحكمين الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

قد انتهى تأثير ذات مدّة   في مدّة وعدّة وشدّة

وليست أيضاً أثّرت إلاّ بأن   منفعل منها بوضع اقترن

وها نحن نجري الكلام في ذينك الحكمين:

١. **تناهي الآثار:** يمكن بيان هذا الحكم من خلال البرهان التالي:

الفرض: هناك أجسام يصدر عنها آثار. كالنار تصدر عنها الحرارة والإضاءة، والتسويد مثلاً.

المدّعى: الآثار التي تترتب على الأجسام محدودة متناهية، عدداً، وزماناً، وشدّة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان مجملاً ثم مفصّلاً، أمّا مجملاً فنقول: انّ العلة الجسمانية. محدودة متناهية، فالأثر الصادر عنها متناه ومحدود، وإلاّ لزاد الفرع على الأصل وأمّا مفصّلاً فمن خلال ما يلي من أقيسة:

الجسم   جوهر جسماني

الجوهر الجسماني   حركة

∴ الجسم حركة

ثم نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الجسم حركة

الحركة محدودة

∴ الجسم محدود

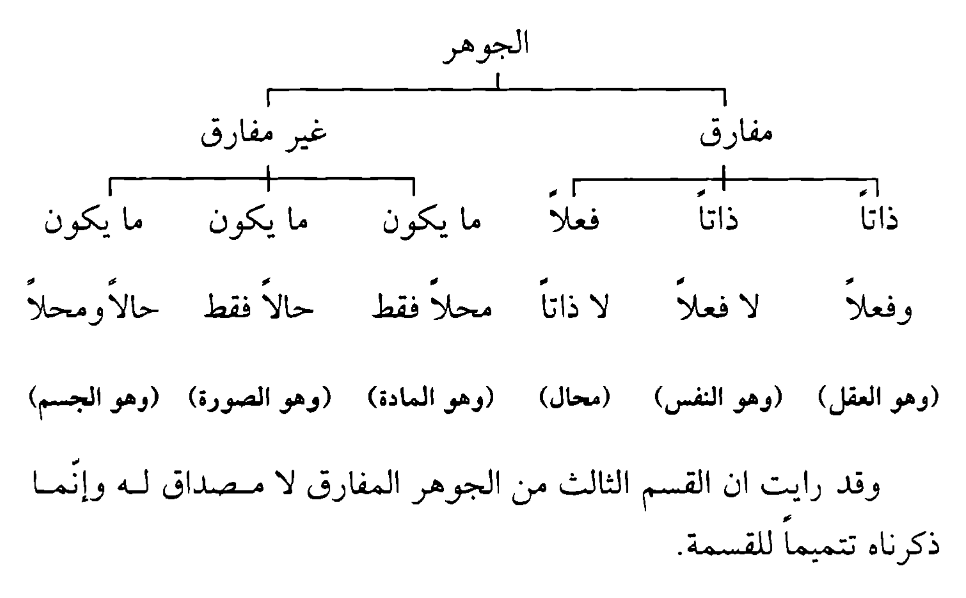
أما صغرى القياس الأول فهي ثابتة من خلال أبحاث المقولات العشر، حيث كان الجسم من الجواهر الخمسة التي هي: الجسم، المادة، الصورة، النفس والعقل. وأمّا كبراه فسوف يأتي الحديث عنها في أبحاث الحركة القادمة في المرحلة العاشرة وكذلك كبرى القياس الثاني، حيث سوف يأتي انّ الحركة عبارة عن الوجود الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود، حيث يكون كل جزء من أجزائها محفوفاً بعدمين، سابق ولاحق، وكل ما يكون كذلك فهو محدود، «وحقيقة كون الشيء مسبوق الوجود بعدم وملحوق الوجود به... اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع وقصوره عن الإنبساط على سائر الظروف من الأعيان، لا أنّ للشيء وجوداً واقعيّاً في ظرف من ظروف الواقع وللعدم تقرّر واقع منبسط على سائر الظروف ربّما ورد على الوجود فدفعه عن مستقرّه واستقرّ هو فيه، فإنّ فيه اعطاء الأصالة للعدم واجتماع النقيضين»[١].

إذن ثبت أنّ الجسم محدود متناه، وكل محدود متناه لابدّ أنْ تكون آثاره محدودة متناهية. والاّ لصدر اللاّمحدود من المحدود، وهو خلف المسانخة المطلوبة بين الأثر ومبدئه. إذن ثبت الحكم الأول من الحكمين السابقين.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٣١.

٢. الاحتياج إلى المـادة: تقـدّم فـي أبحـاث المقـولات العـشر قـسمة الجوهر التالية:



وقد رايت ان القسم الثالث من الجوهر المفارق لا مـصداق لـه وإنّمـا ذكرناه تتميماً للقسمة.

أما دليل الحكم فهو التالي.

الفـرض: عنـدنا علـة جـسمانية، وبتعبيـر الـسبزواري رحمه الله: (.... ذات مدّة....) أي ذات مادة. لانك عرفت أنّ الجسم مركب من مادة وصورة.

المدّعى: كما أنّ الجسم يحتاج في وجوده إلى المادة يحتاج أيضاً فـي إيجاده لآثاره إلى المادة.

البرهان: لو لم يحتج إلى المادّة لكان الجسم جوهراً مفارقاً للمادة ذاتـاً، وهذا محال؛ لانّ الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات[1]، وقـد فرضنا انّ العلة الجسمانية غير مستغنية عن المادة ذاتـاً، كمـا أنّ الاسـتغناء فعلاً دون الاستغناء ذاتاً من زيادة الفرع على الأصل.

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، مصدر السابق: ٢١٥.

إشارات الفصل:

ملاحظة: لقد تقدّم في المرحلة السادسة في بحث خواص الكمّ أنّ النهاية واللانهاية من مختصات الكم، منفصلاً كان أم متصلاً، وها نحن نعدُّ التناهي صفة من صفات العلة الجسمانية التي هي جوهر وليست بكمّ، فكيف تكون خاصة للكم وتعرض غيره؟

الجواب تقدّم هناك أيضاً وهو انّ التناهي إنّما يكون للكم اولاً وبالذات ولغيره بواسطته.

الشدّة والمدّة والعدّة(١): التناهي المقصود في العلل الجسمانية باعتبار مقدار العمل الذي يترتب عليها ويصدر عنها، وهذا ما يمثل له بالأمثلة التالية:

أمّا تناهي شدة العلة الجسمانية فإنّه يمثل له برماة تقطع سهامهم مسافة واحدة في أزمنة مختلفة، فها هنا الشدة بحسب قلة الزمان، أي كلما كان زمان قطع السهم للمسافة أقل كلما كان الرّامي أشدّ.

وأمّا المدّة فإنه يمثل لها برماة أيضاً يرمون سهامهم في الفضاء فالأكثر بقاء في الفضاء يكون صاحبه أكثر مدّة.

وأمّا العدّة، فإنه يمثل لها برماة يرمون سهامهم فالرامي الأكثر رمياً للسهام هو الأكثر عدّة أي الأكثر عدداً.

اذاً فالعلة الجسمانية متناهية الآثار على مستوى عددها وزمانها وشدتها.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ١٩٠، ١٩١.

المرحلة الثامنة:

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

وفيها عشرة فصول

- الفصل الأول: في معنى الواحد والكثير
- الفصل الثاني: في أقسام الواحد
- الفصل الثالث: الهوهوية وهو الحمل
- الفصل الرابع: تقسيمات الحمل الشائع
- الفصل الخامس: في الغيريّة والتقابل
- الفصل السادس: في تقابل التضايف
- الفصل السابع: في تقابل التضاد
- الفصل الثامن: في تقابل العدم والملكة
- الفصل التاسع: في تقابل التناقض
- الفصل العاشر: في تقابل الواحد والكثير

الفصل الأول:

في معنى الواحد والكثير

الحقُّ أنَّ مفهومي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة التي تنتقش في النفس انتقاشاً أوّليّاً كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرها، ولـذا كـان تعريفهمـا بأنّ: (الواحد ما لا ينقسم من حيث إنّه لا ينقسم، والكثير ما ينقسم من حيـث إنه ينقسم) تعريفاً لفظيّاً، ولو كانا تعريفين حقيقيين، لم يخلوا من فساد؛ لتوقّـف تصوّر مفهوم الواحد على تصوّر مفهـوم (مـا ينقـسم) وهـو مفهـوم الكـثير، وتوقّف تصوّر مفهوم الكثير على تصوّر مفهـوم (المنقـسم) الـذي هـو عينـه، وبالجملة: الوحدة حيثيّة عدم الانقسام، والكثرة حيثيّة الانقسام.

تنبيه:

الوحدة تساوق الوجود مصداقاً كما أنّها تباينـه مفهومـاً، فكـل موجـود ـ فهو من حيث إنّه موجود ـ واحد، كما أنّ كلّ واحد ـ فهـو مـن حيـث إنّـه واحد ـ موجود.

فإنْ قلت: انقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كـون الكـثير موجوداً كالواحد، لأنّه من أقسام الموجود، ويوجـب أيـضاً كـون الكـثير غـير الواحد مبايناً له، لأنّهما قسيمان، والقسيمان متباينـان بالـضرورة، فــ(بعـض الموجود ـ وهو الكثير من حيث هو كثير ـ ليس بواحـد) وهـو ينـاقض القـول بأنّ: (كل موجود فهو واحد).

قلت: للواحد اعتباران:

١. اعتباره في نفسه من دون قياس الكثير إليه، فيشمل الكثير، فإنّ الكثير من حيث هو موجود فهو واحد له وجود واحد، ولذا يعرض له العدد، فيقال مثلاً: (عشرة واحدة وعشرات، وكثرة واحدة وكثرات).

٢. واعتباره من حيث يقابل الكثير فيباينه.

توضيح ذلك: «أنّا كما نأخذ الوجود تارة من حيث نفسه ووقوعه قبال مطلق العدم، فيصير عين الخارجية وحيثيّة ترتّب الآثار، ونأخذه تارة أخرى فنجده في حال تترتّب عليه آثاره وفي حال أخرى لا تترتّب عليه تلك الآثار، وإنْ ترتّبت عليه آثار أخرى، فنعدّ وجوده المقيس وجوداً ذهنيّاً لا تترتّب عليه الآثار، ووجوده المقيس عليه وجوداً خارجيّاً تترتّب عليه الآثار، ولا ينافي ذلك قولنا: «إنّ الوجود يساوق العينيّة والخارجيّة وأنّه عين ترتّب الآثار»، كذلك ربّما نأخذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غير قياس، فنجده يساوق الوجود مصداقاً، فكلّ ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد، ونجده تارة أخرى وهو متصف بالوحدة في حال وغير متصف بها في حال أخرى، كالإنسان الواحد بالعدد والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد، فنعدّ المقيس كثيراً مقابلاً للواحد الذي هو قسيمه، ولا ينافي ذلك قولنا: (الواحد يساوق الموجود المطلق) والمراد به الواحد بمعناه الأعم المطلق من غير قياس.

الشرح:

يحتوي هذا الفصل على الأفكار التالية:

١. بداهة مفهومي الوحدة والكثرة.

٢. مساوقة الوحدة للوجود.

٣. اشكال على المساوقة ودفعه.

بداهة الوحدة والكثرة: وهذا ما يمكن التنبيه عليه بالقياس التالي:

المفاهيم العامة مفاهيم بديهية

الوحدة والكثرة مفاهيم عامة

∴ الوحدة والكثرة مفهومان بديهيّان

أما الكبرى فلما ذكره المصنف رحمه الله شرحاً للمفاهيم العامة، فهي التي تنتقش في النفس انتقاشاً أوّلياً، وكل ما ينتقش في النفس انتقاشاً اولياً لابدّ وأنْ يكون بديهيّا، لانه لا يوجد مفهوم قبله حتى يعرّف به وإلاّ فهو خلف كون انتقاشه انتقاشاً أوّلياً.

وامّا الصغرى و«لانّ الوحدة عين الوجود بحسب المصداق.... والوجود كان من الأمور العامّة فتكون الوحدة كذلك، ولأنّ الوحدة تعمّ جميع الموجودات، والكثرة تعمّ أكثرها، ولأنّهما معاً تعمّان جميع الموجودات....»[1].

وبالتالي فما يذكر للمفاهيم العامة البديهيّة من تعاريف فليست إلاّ تعاريف لفظية ولا يمكن ان تكون تعاريف حقيقية والاّ فستكون

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق ١: ٣٣٢.

مصابة بآفة الدور لا محالة، وقد أوضح ذلك المصنف ﵀ في النص السابق.

ويجب أنْ لا يغيب عن البال أنّ بداهة الكثرة ليست بمستوى بداهة الوحدة حيث «انّ الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة عند العقل، فكلّ منهما وإنْ كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بَدْياً، لكنّ الكثرة مرتسمة في الخيال أولاً، لأنّ ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير، والوحدة أمر عقلي، لأن المعقولات أمور عامّة....»[(١)]، وقد أشار لهذا السبزواري ﵀ بقوله:

ووحدة عند العقول أعرف وكثرة عند الخيال اكشف

لذلك يمكن أنْ تعرّف الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً، وأنّ تعريف الوحدة بالكثرة تعريفاً تنبيهيّاً، من دون لزوم الدور[(٢)].

مساوقة الوحدة للوجود: لقد تناولنا معنى المساوقة مفصّلاً في ابحاث المرحلة الأولى، فلا يسعنا إلاّ ان نعتمد على ما تقدّم لتناول ما نحن فيه، وهو مساوقة الوحدة للوجود، حيث ينتج عنها قضيتان كُليّتان موجبتان؛ وذلك لانّ المساوقة هي مساواة وزيادة، ومردُّ التساوي بين مفهومين كليين إلى موجبتين كليتين، فبما أنّ الإنسان ـ مثلاً ـ يساوي الناطق ـ مثلاً ـ فإنه يتولّد من تساويهما قضيتان كليتان موجبتان هما:

١. كل إنسان ناطق.
٢. كل ناطق إنسان.

---

(١) شرح منظومة السبزواري، تعليقة الشيخ حسن زادة آملي، مصدر سابق ١: ٣٨٥، وكذلك الأسفار ٢: ٨٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، المصدر السابق.

وما نحن فيه كذلك، حيث يوجد لدينا مفهومان متساوقان، هما: الوحدة والوجود، أيضاً تتشكل منهما قضيّتان موجبتان كليتان:

١. كل موجود واحد

٢. كل واحد موجود

فإذا كانت الوحدة تساوق الوجود، فلابدّ أنْ تكون بديهية مثله، حيث يمكن عدّ المساوقة منبّهاً على بداهة الوحدة، ولهذا اشار الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

الوحدة كمثل ما ساوقها   أعم الأشيا فهي أعرفها

أي الوحدة مثل الوجود الذي يساوقها، وبما انّه أعم الأشياء اعرفها، فهي أيضاً أعمّ الأشياء أعرفها.

الإشكال: قبل عرض الاشكال لا بأس بالتذكير بأمر منطقي، وهو أنّ القضايا التي يعتمد عليها في الابحاث العقلية والمنطقية هي أربع، وتسمّى بالمحصورات الأربع، وهي التالية:

١. الموجبة الكلية، كقولنا: كل إنسان ناطق.

٢. السالبة الكلية، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر.

٣. الموجبة الجزئية، كقولنا: بعض الإنسان شاعر.

٤. السالبة الجزئية، كقولنا: بعض الإنسان ليس بشاعر.

تقوم بين هذه القضايا علاقات مختلفة، نشير إليها سريعاً.

١. التناقض: إنّما يكون بين الموجبة الكلية، والسالبة الجزئية.

٢. التضاد: إنّما يكون بين الكلّيتين.

٣. التداخل: إنّما يكون بين السالبتين، وبين الموجبتين، أي بين السالبة الكلية والسالبة الجزئية، وبين الموجبة، الكلية والموجبة الجزئيّة.

٤. تحت التضاد: إنّما يكون بين الجزئيّتين.

ولكل من المحصورات موارد صدق هي موارد كـذب نقيـضها، ففـي المورد الذي تصدق فيه الموجبة الكلية ـ مثلاً ـ يكذب فيه نقيضها الـسالبة الجزئية.

بعد هذه المقدّمة نعود إلى ما كُنّا فيه، حيـث أوصـلتنا المـساوقة بـين الوحدة والوجود إلى قضية مفادها: كل موجود واحد. فهي قـضيّة صـادقة؛ وذلك للمـساوقة التـي هـي مـساواة وزيـادة بـين الموضـوع والمحمـول، والتساوي مورد من موردي صدق الكلية الموجبة.

ثم إن هناك قضية تتولّد من التقسيم التالي:

الموجود

واحد　　　كثير

القضية هي: بعض الموجود ليس بواحد، وهو الموجود الكثيـر، حيـث إنّ من موارد صدق السالبة الجزئية هو تباين موضوعها ومحمولها، كما في هذا التقسيم، حيث انّ الموجود الواحد يباين الموجود الكثير، لـذلك صـحّ سلب احدهما عن الآخر.

إذن هناك قضيتان:

١. كل موجود واحد.

٢. بعض الموجود ليس بواحد.

وقد علمت أنّ الأولى وليدة المساوقة بينما الثانية هي وليـدة القـسمة، وهما موجبة كلية وسالبة جزئية، إذن فهما متناقضتان، وحكم التناقض فـي القضايا عدم الصدق والكذب معاً، فإذا صدقت إحداهما كـذبت الأخـرى،

وبالعكس، حيث يستدلّ بكذب أو صدق إحداهما على صدق او كذب الأخرى. وهنا يكمن الإشكال، حيث إن كل موجود واحد نقيض بعض الموجود ليس بواحد، فهل نرفع اليد عن صدق الأولى لتكذب الثانية أم عن الثانية لتكذبَ الأولى؟

دفع الإشكال: لا يوجد تناقض بين القضيتين المذكورتين، وذلك لاختلاف المحمول، حيث إنّ المحمول في الكلية الموجبة غير المحمول المسلوب في السالبة الجزئية، وذلك لانّ لكل شيء وجود واحد، اذ لا تكرر في الوجود، حتى الكثير فهو من زاوية وجوده واحد وإلاّ فلا معنى لوصف العشرة بأنها واحدة مع أنها كثيرة، إذن لكل موجود وجود واحد حتّى وإنْ كان كثيراً، وهذه الوحدة هي الوحدة المطلقة والواحد المطلق الذي يُلحظ في نفسه من دون قياس الكثير إليه، ومثل هذه الوحدة تشمل الوحدة النسبية والكثرة أيضاً. والوحدة النسبية هي التي يوصف بها الشيء المقيس إلى الكثير، مثل هذه الوحدة وهذا الواحد لا ينسجم مع هذه الكثرة والكثير.

مثاله: عندما نقول: كل موجود خارجي. فإذا ما قسمنا الوجود إلى خارجي وذهني، فإنّه يتولّد عندنا قضية مفادها: بعض الوجود ليس خارجياً وهو الوجود الذهني، وهنا يقع نفس ذلك المشكل الذي كنا بصدد علاجه، فيخال للوهلة الأولى وقوع التناقض بين:

١ ـ كل موجود خارجي و ٢ ـ بعض الموجود ليس بخارجي لكنه بعد العلم بأن الخارجيّة المحمولة على كل موجود بمعنى يغاير الخارجية المسلوبة عن بعض الوجود يتلاشى ذلك الوهم، اذ الخارجيّة الأولى بمعنى منشئيّة الأثر، وبالتالي فكل وجود أو موجود هو منشأ للأثر، وهو مقتضى

الأصالة، حتى الوجود الذهني هو منشا لترتب الآثار، وكما هو الوجود الخارجي الذي في قباله وأما الخارجية الثانية فهي الخارجية الاضافية النسبية التي هي في قبال الوجود الذهني، واحدهما يباين الأخر ولا يجتمع معه بينما الخارجية الأولى تجتمع مع الخارجية الثانية وما يقابلها. وكذلك ما نحن فيه فالشيء من حيث وجوده واحد وهذه الوحدة تنسجم حتى مع الكثرة، فيقال للعشرة وهي كثير عشرة واحدة أي من حيث وجودها واحدة، وتنسجم مع الوحدة بالمعنى الأخصّ وهي التي تكون مقابلة للكثرة.

إشارات الفصل:

سرّ أعرفيّة الأعم: تقدّم في بدايات هذا الفصل أنّ المفاهيم إنّما تكون بديهيّة لكونها عامّة، وذلك من خلال سوق قياس للتنبيه على بداهة مفهومي الوحدة والكثرة. وهذا يستحقّ شيئاً من التوضيح، فقد قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

الوحدة كمثل ما ساوقها أعم الأشيا فهي أعرفها

حيث يشير إلى الأمرين التاليين:

الوحدة تساوق أعمّ الأشياء

كل ما يساوق أعم الأشياء أعمّ الأشياء

∴ الوحدة أعم الأشياء

أمّا الصغرى فلانّ الوحدة تساوق الوجود، وهو ما تقدّم في ابحاث هذا الفصل، وأمّا الكبرى فواضحه.

الأعم أعرف

الوحدة أعم

∴ الوحدة أعرف

الكلام في كبرى هذا القياس، وأنّه لما كانت الأعميّة سبباً للأعرفيّة؟

ذكر الحكيم السبزواري رحمه الله سراً لذلك، وذلك حين قال:

وسرّ أعرفيّة الأعمّ سنخيّة لذاتك الأتمّ

ووحدة عند العقول أعرف وكثرة عند الخيال أكشف

حيث أشار في البيت الأوّل إلى السنخية بين المدرِك والمدَرك، حيث

إنَّ المدرِك وهو النفس أمر كليّ مرسل فالمدرَك لابدّ وأنْ يكون كلياً أيضاً، بينما أشار في البيت الثاني إلى الاختلاف في أعرفية الوحدة والكثرة، كلاهما أعرف، لكنّ أعرفيّة الوحدة في نشأة ومرتبة وهي مرتبة العقل بينما أعرفيّة الكثرة ففي مرتبة أخرى وهي الخيال.

ولعلّ السرّ الذي طرحه الحكيم مرزا مهدي الآشتياني رحمه الله[1]، أسهل فهماً، وهو ما يمكن أنّ نصوغه من خلال القياس التالي:

الأعمّ أقل قيوداً

الاقل قيوداً أسهل دركاً

∴ الأعم أسهل دركاً

والأسهل دركاً هو البديهي حيثُ لا يحتاج إلى عناء فكر من خلال الكسب والنظر.

مثال قرآني: يمكن عرض هذا المثال القرآني امعاناً في توضيح الاشكال الذي أورد على مساوقة الوحدة للوجود، او الخارجيّة كذلك، والمثال المزمع عرضه يمكن طرحه من خلال القضيتين التاليتين:

١. كل آيات الكتاب محكمة.

٢. ليس بعض آيات الكتاب محكمة.

أمّا القضية الأولى، فلقوله تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[2]، إذن كل آيات الكتاب محكمة.

وأمّا القضية الثانية، فلقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

---

(١) تعليقة على منظومة الحكمة، مصدر سابق: ٤٠٦.

(٢) سورة هود، الآية: ١.

مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ.....﴾[1]، حيث قسم ـ تبارك وتعالى ـ آيات الكتاب إلى قسمين: محكمات، ومتشابهات، والقسمة تقتضي تباين الأقسام، فالمحكم غير المتشابه، إذن في الكتاب آيات ليست محكمة وهي المتشابهة.

والجواب هو الجواب، حيث إنّ الإحكام الذي وصفت به كلّ آيات الكتاب بمعنى والإحكام الذي في مقابل التشابه بمعنى آخر، «وبعبارة أخرى لمّا كان قوله: ﴿مِنهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، مشتملاً على تقسيم آيات الكتاب إلى قسمي المحكم والمتشابه علمنا به أنّ المراد بالإحكام غير الإحكام الذي وصف به جميع الكتاب في قوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ....﴾..»[2].

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ناشر: مؤسسة اسماعيليان، قم، ١٤١٢هـق الطبعة الخامسة، ج ٣، ص٢٠.

الفصل الثاني:

في أقسام الواحد

الواحد إمّا حقيقي وإمّا غير حقيقي، والحقيقي: ما اتصف بالوحدة بنفسه من غير واسطة في العرض، كالإنسان الواحد، وغير الحقيقي بخلافه، كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوانيّة.

والواحد الحقيقي إمّا ذات متصفة بالوحدة، وإمّا ذات هي نفس الوحدة، الثاني هي (الوحدة الحقّة) كوحدة الصرف من كل شيء. واذا كانت عين الذات فالواحد والوحدة فيه شيء واحد، والأول هو (الواحد غير الحق) كالإنسان الواحد.

والواحد بالوحدة غير الحقّة إمّا واحد بالخصوص، وإمّا واحد بالعموم. والأول هو (الواحد بالعدد) وهو الذي يفعل بتكّرره العدد، والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد.

والواحد بالخصوص إمّا أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته وإمّا أنْ ينقسم، والأول: إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإمّا غيره، وغيره: إمّا وضعيّ كالنقطة الواحدة وإمّا غير وضعي كالمفارق، وهو: إمّا متعلّق بالمادة بوجه كالنفس، وإمّا غير متعلّق كالعقل والثاني ـ وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة ـ إمّا ان يقبله بالذات كالمقدار الواحد، وإمّا أنّ يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهومي، وإمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة، والأول إمّا واحد نوعي كوحدة الإنسان، وإمّا واحد جنسي كوحدة الحيوان، وامّا واحد عرضيّ كوحدة الماشي والضاحك والوحدة بالعموم ـ بمعنى السعة الوجودية ـ كالوجود المنبسط.

والواحد غير الحقيقي ما اتصف بالوحدة بعرض غيره، بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي كزيد وعمرو فإنهما واحد في الإنسان، والإنسان والفرس، فإنّهما واحد في الحيوان، وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة بالعرض، فالوحدة في معنى النوع، تسمّى: (تماثلاً) وفي معنى الجنس: (تجانساً) وفي الكيف: (تشابهاً) وفي الكمّ: (تساوياً) وفي الوضع: (توازياً) وفي النسبة: (تناسباً).

ووجود كل من الأقسام المذكورة ظاهر، كذا قرّروا.

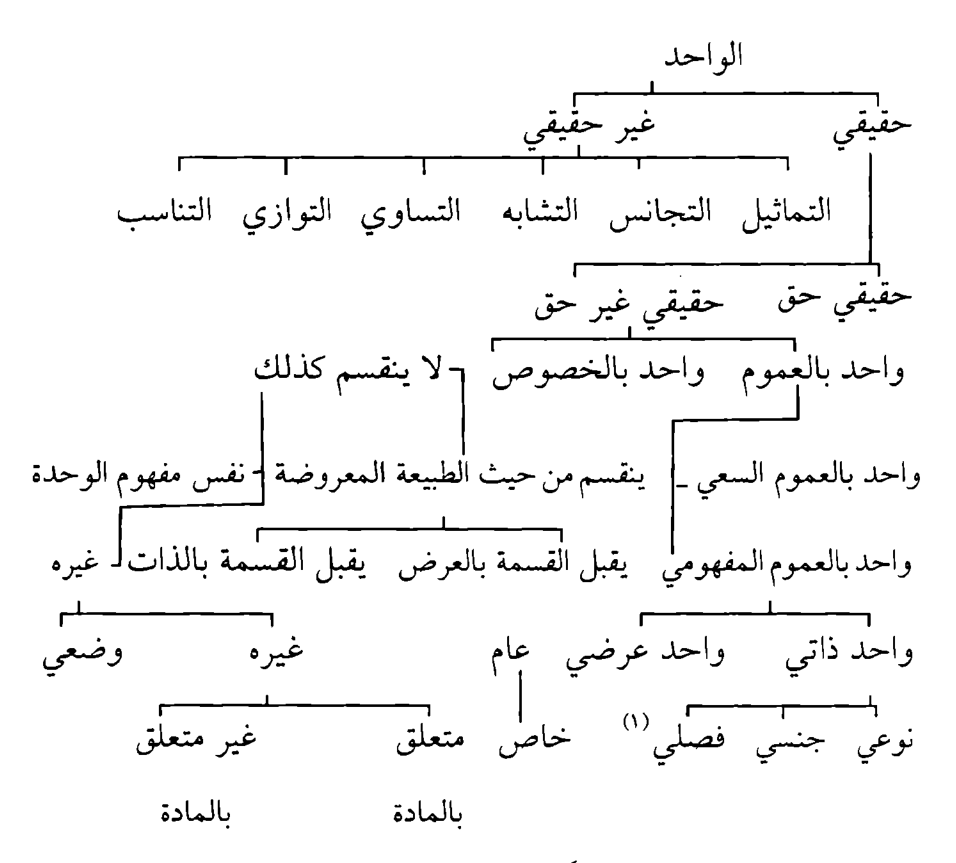
الشرح:

لقد تناول المصنف ﵀ الواحد على مستويين:

١. ما الشارحة.

٢. هل البسيطة.

غير أنّ المساحة الاكبر من هذا الفصل كانت من نصيب المستوى الأول من الكلام، وذلك لكثرة الأقسام المشروحة. بينما اختصر الكلام في المستوى الثاني، ولعلّه عولَ في ذلك على بداهة هل البسيطة ان لم يكن لكل الأقسام فللأ غلبية الساحقة منها، اذ لعلّ البعض يميل للاعتراف بالواحد بالعموم السِّعي، الذي هو محطّ تداول أهل المعرفة. وبما أنّ الأقسام كثيرة فقد ارتأينا ان نعرضها من خلال المخطط التالي، ثم لنتناولها قسماً بعد آخر.



ولنبدأ بهذه الأقسام واحداً بعد آخر:

الواحد الحقيقي: هو الواحد الذي لا يحتاج في الاتصاف بالوحدة إلى واسطة في العروض، حيث تكون الوحدة صفة للواحد بحاله لا بحال متعلقه. فاذا وصفنا الإنسان بالوحدة، وذلك عندما نقول: الإنسان واحد، فانّه لم يكن واحداً بواسطة ما، بخلاف الواحد غير الحقيقي.

الواحد غير الحقيقي: هو الذي يحتاج في اتصافه بالوحدة إلى الواسطة في العروض، فالوحدة للواسطة اولاً وبالذات ثم له ثانياً وبالعرض، وذلك

(١) أليس الناطق ـ مثلاً ـ واحداً بالعموم المفهومي، وذلك بالنسبة لزيد وعمر؟

عندما نقول: زيد وعمر واحد أي واحد في معنى الإنسان، إذن كان الإنسان سبباً لعروض الوحدة على زيد وعمر ولولاها لما صح وصف زيد وعمرو بالواحد. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي.

زيد وعمرو إنسان

الإنسان واحد

∴ زيد وعمرو واحد

لقد رأيت كيف كان الإنسان واسطة في عروض الوحدة على كل من زيد وعمرو، وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان والفرس فهما واحد بالنسبة للحيوان الذي كان واسطة في عروض الوحدة على كل منهما. إذن فالواحد المحمول على زيد وعمرو وعلى الإنسان والفرس واحد غير حقيقي. إلى هنا تمّ تقسيم الواحد إلى حقيقي والى غير حقيقي، فلنرجع إلى الواحد الحقيقي لنتناول أقسامه المتعددة:

أقسام الواحد الحقيقي:

الواحد الحقيقي الحقّ: والواحد الحقيقي إنّما يكون حقّاً عندما يكون عين الوحدة، لا أنّه ذات له الوحدة، فهو ـ أي الواحد الحق ـ لا يحتاج في اتصافه بالوحدة إلى حيثيّة مطلقاً.

الواحد بالعموم المفهومي: وهو إمّا نوعي، وذلك كمفهوم الإنسان، حيث إنّه مفهوم واحد يصدق على أفراد كثيرة، وإما جنسي، وذلك كمفهوم الحيوان، حيث يصدق على أنواع كثيرة، وإمّا عرض عام، وذلك كالماشي بالنسبة للإنسان، حيث يصدق على كل افراده، وإمّا عرض خاص وذلك كالضاحك بالنسبة للإنسان أيضاً.

الواحد بالعموم السّعي: فهو كالوجود المنبسط الذي توجد به الأعيان

الإمكانيّة وهو ما يسّمى بالنَّفَس الرحماني، والرحمة الواسعة التي وسعت كلّ شيء، وهو مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[1]، وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته له مراتب متعددة لا تخدش. بوحدته، وهو الماء المنزل، فسالت أودية بقدرها، هذا الواحد العام للأشياء عموماً وجوديّاً لا مفهوميّاً.

الواحد بالخصوص: ينقسم إلى الأقسام التالية، وكما هو موضّح في المخّطط السابق:

أ. ما لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة، أي أنّ هذا القسم من الواحد بالخصوص يوجد مانعان لعدم انقسامه:

١. اتصافه بالوحدة وعدم الانقسام.

٢. طبيعته المعروضة للوحدة لا تقبل الانقسام، أي مع غض النظر عن الوحدة فانّ هذه الطبيعة لا تقبل الانقسام. وقد ذكر المصنف لهذا القسم أمثلة عديدة:

١. مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، فانّ هذا المفهوم لا يقبل الانقسام ليس لأنّه معروض للوحدة بل لانّ مفهوم الوحدة وعدم الانقسام لا يقبل ذلك، لانّ فيه اجتماعاً للانقسام وعدم الانقسام.

٢. النقطة أيضاً لا تقبل الانقسام بسبب طبيعتها، لا بسبب عروض الوحدة وعدم الانقسام عليها. وهي أمر وضعي أي يقبل الإشارة الحسيّة.

٣. النفس: أيضاً لا تقْبل الانقسام كما النقطة، إلاّ أنّها ليست أمراً وضعيّاً يقبل الإشارة الحسيّة، وذلك لتجرّدها ذاتاً عن المادة.

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٠.

٤ـ العقل: أيضاً لا يقبل الانقسام كما النقطة والنفس، إلاّ انّه يختلف عن النقطة بأنّه أمر غير وضعي، ويختلف عن النفس بأنّه مجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً.

ب . ما ينقسم بحسب طبيعته المعروضة، وان كان لا ينقسم بعروض الوحدة وعدم الانقسام عليه، وهذا ينقسم إلى قسمين:

١. يقبل بالذات لا بالواسطة والعرض، وذلك كالكم، كما عرفت ذلك.

٢. لا يقبل القسمة بالذات وإنّما بالعرض، وذلك كانقسام الجسم الطبيعي وهو جوهر، وذلك بسبب انقسام مقداره.

أقسام الواحد غير الحقيقي: وهو ـ على ما سمعت ـ ما يتصف بالوحدة بواسطة الغير. وهو على أقسام:

١. **التماثل:** وذلك عندما يوصف زيد وعمر ـ مثلاً ـ بالواحد وذلك بسبب النوع، اذ الوحدة بسبب النوع يكون الموصوف بها متماثلين.

٢. **التجانس:** وذلك عندما يكون الواسطة في عروض الوحدة هو الجنس وذلك كوحدة الإنسان والفرس في الحيوان.

٣. **التشابه:** وذلك عندما تكون الواسطة في عروض الوحدة هو الكيف، وذلك كوحدة القطن والثلج في البياض، علماً انّ البياض كيف محسوس.

٤. **التساوي:** وذلك عندما تكون الواسطة في عروض الوحدة هي الكم، وذلك كوحدة زيد وعمرو في الطول، حيث يكونان في طول واحد، أو وزن واحد.

٥. **التوازي:** وذلك كخطيّ القطار، فانّهما متوازيان ولهما وحدة في الوضع.

٦. **التناسب:** وذلك كالابناء بالنّسبة إلى الآباء، فإنّهم متناسبون أي هم واحد في اضافة هي البنوّة.

إشارات الفصل:

الوحدة عين الوجود في العين: «قال صدر المتألهين قُدِّسَ سِرُّهُ في الأسفار: لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين: أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحداً ولا شبهة في أنّه من الأمور العقليّة التي لا تحقّق لها خارجاً والآخر ما به يكون الشيء واحداً بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها، وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنّه من لوازم نفي الكثرة....»[١]، إذن الوحدة تنقسم إلى قسمين: وحدة لازمة لنفي الكثرة، ووحدة ملزومة للكثرة.

الوحدة الحقة هي حقّ الوحدة[٢]: هكذا وصف الحكيم السبزواري رحمه الله الوحدة الحقّة بأنّها حقّ الوحدة، وأمّا حقّ الشيء فهو المعرّى عمّا سواه، والوحدة الصرفة الوجودية كذلك، اذ لا سبيل للكثرة إليها، بل بها ينال كل ذي وحدة وحدته.

---

(١) درر الفوائد، ج ١، ص ٣٣٣.

(٢) راجع تعليقة على منظومة الحكمة، مصدر سابق: ٤٠٩.

الفصل الثالث:

الهوهوية وهو الحمل

من عوارض الوحدة الهوهويّة، كما أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة.

ثم الهوهويّة هي الاتحاد في جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما، وهذا هو الحمل، ولازمه صحة الحمل في كلّ مختلفين بينهما اتحاد ما، لكنّ التعارف خصّ اطلاق الحمل على موردين من الاتحاد بعد الاختلاف:

أحدهما: أنْ يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً وماهيّة، ويختلفا بنوع من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: (الإنسان حيوان ناطق)، فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً، وإنّما يختلفان بالإجمال والتفصيل، وكالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه، فتغاير نفسه نفسه، ثم يحمل على نفسه لدفع توهّم المغايرة، فيقال: (الإنسان إنسان)، ويسمّى هذا الحمل بـ (الحمل الذاتي الأولي).

وثانيهما: أن يختلف أمران مفهوماً ويتحدا وجوداً، كقولنا: (الإنسان ضاحك)، و(زيد قائم) ويسمّى هذا الحمل بـ (الحمل الشائع الصناعي).

الشرح:

يريد المصنف رحمه الله أنْ يفصّل الكلام في عارض الوحدة والذي هو الهوهوية وقد فسّرها بالحمل، وهو ما يقوم على ركنين أساسين:

١. الاتحاد في جهة ما.

٢. الاختلاف في جهة ما.

فما لم يتوفّر هذان الأمران في المختلفين لا يمكن حمل احدهما على الآخر فمع عدم الاتحاد يقع التقابل ومن المعلوم ـ وهو ما سوف يتضح أكثر لاحقاً ـ أنّ المتقابلين لا يحمل أحدهما على الآخر، وإلاّ هذا خلف كونهما متقابلين، ومع عدم الاختلاف فلا اثنينيّة، وبالتالي فلا يصحّ حمل الشيء على نفسه أولا يكون الحمل مفيداً.

انقسام الحمل إلى ذاتي أوّلي وشايع صناعي بسبب نحو الإتحاد الذي لابدّ من توفره في كل حمل وهذا الاتحاد على نحوين:

الاتحاد

مفهومي   مصداقي

امّا الاتحاد المفهومي فهو أنْ يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان في جهة ما كالإجمال والتفصيل مثلاً، وذلك كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، حيث انّ مفهوم الإنسان وهو الموضوع هو عين مفهوم الحيوان الناطق، الذي هو المحمول، وإنّما الاختلاف بينهما في الإجمال والتفصيل حيث جاء الموضوع مجملاً بينما المحمول مفصّلاً. أو يكون الاختلاف المفهومي بين الموضوع والمحمول بجهة فرضيّة اعتبارية أخرى كأن نفرض جواز انسلاب الشيء عن نفسه، ثم نبحث له عن مفهوم

يصدق عليه فلا نجد مفهوماً يصدق عليه بالحمل الأولي إلاّ نفسه، إذن تتشكل قضية ولتكن: (أ) هو (أ)، حيث يكون الموضوع فيها هو (أ) الذي سلبناه عن نفسه، بينما (أ) المحمول هو (أ) الذي لم نسلبه عن نفسه، والفائدة في ذلك هي دفع توهم المغايرة، واذ لا مغايرة فلا انسلاب للشيئ عن نفسه، وكأنه يراد القول بهذه القضيّة أنّ حمل الشيء على نفسه بعد فرض الانسلاب يكشف عن عدم الانسلاب واقعاً.

وأما جهة الاتحاد المصداقي، وتلك إنّما تكون عندما يكون الموضوع مصداقاً خارجياً او ذهنياً للمحمول، والاختلاف حينها يكون مفهومياً بين الموضوع والمحمول، ومثال الأول. الإنسان ضاحك، حيث يكون موضوع هذا الحمل ـ وهو الإنسان الخارجي ـ مصداقاً للمحمول الذي هو الضاحك، اذ لا معنى لضحك الإنسان الذهني. وأما مثال الثاني: الإنسان نوع فانّ الإنسان وهو موجود ذهني مصداق من مصاديق مفهوم النوع[1].

وخلاصة الأمر: إنّ الحمل يشترط فيه شرطان:

أ. جهة اتحاد، وهي على نحوين:

١. مفهومية.

٢. مصداقية.

ب . جهة تغاير، وهي على نوعين أيضاً:

١. كالاختلاف بالإجمال والتفصيل.

٢. كالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه.

فإذا كان هناك حمل يتحد موضوعه مع محموله بالمفهوم ويتغايران

---

(١) رحيق مختوم مصدر سابق ج ٤ ص ١٨٣، ١٨٤.

في جهة اعتبارية فـ (الحمل ذاتـي أوّلـي)، وإن كـان هنـاك حمـل يتحـد موضوعه مع محموله بالمـصداق ويختلفـان بـالمفهوم فــ (الحمـل شـائع صناعي).

والحمل بكلا شقيّه ـ كمـا اتـضح ـ قـائم علـى الوحـدة التـي تـؤمّن الهوهويّة التي ستقف على معناها في الإشارات وعلـى الكثـرة التـي تـؤمن المغايرة.

إشارات الفصل:

فلسفيّة ابحاث الحمل: الحمل مما لا شك فيه من الأبحاث المنطقية، لانّه يدور في مجال المعقولات الثانية المنطقيّة. لكن البحث عن أصل وجود الحمل إنّما هو بحث فلسفي، وبعبارة أخرى: سمعت للتوّ أن الحمل يتقوّم بجهة اتحاد وجهة تغاير وهما من عوارض الوحدة والكثرة وهما من أحكام الموجود من حيث هو موجود والبحث عن أحكام الموجود من حيث هو كذلك بحث فلسفي ليس إلاّ.

الهوهوية: اسم وضع لحمل (هوهو)، وال‍ (هو) الأول ناظر إلى الموضوع بينما الـ (هو) الثاني ناظر إلى المحمول، وال‍ (هوهو) ناظر إلى الوحدة التي تنسجم مع الكثرة في قبال الوحدة التي لا تنسجم مع الكثرة والتي هي الوحدة المحضة، والتي تدعى بـ (الهويّة)[1].

الاتحاد في الحمل الأولي: تقدم أن الاتحاد مقوّم لكل حمل، اوليّاً كان أم شائعاً صناعياً، وتقدّم أنّ جهة الاتحاد في الحمل الذاتي الأولي هي الاتحاد المفهومي، لكن هذا لا يمنع أن يكون هناك اتحاد مصداقي بين الموضوع والمحمول المتحدّين مفهوماً، وذلك عندما يكون هناك مصداق لكل منهما. وهذا ما نجده في المثال التالي: الإنسان حيوان ناطق، حيث يوجد اتحاد مفهومي بين الموضوع والمحمول وكذلك اتحاد مصداقي، حيث كل ما يصدق عليه الإنسان يصدق عليه الحيوان الناطق.

وبالتالي فانّ الاتّحاد المصداقيّ أعمّ مطلقاً من الحملين الذاتي الأولي والشائع الصناعي، وإنّما الذي يميّز أحدهما عن الآخر هو الاتحاد أو التغاير المفهومي، فإن الأول يحدد الحمل الذاتي الأولي بينما الثاني فإنّه يحدد الحمل الشائع الصناعي.

---

(١) رحيق مختوم ٢: ١٨٣.

الفصل الرابع:

تقسيمات الحمل الشائع

وينقسم الحمل الشائع إلى (حمل هو هو) وهو أنْ يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمرٍ زائد، نحو (الإنسان ضاحك) ويسمّى أيضاً: (حمل المواطاة)، و(حمل ذي هو) وهو أنْ يتوقّف اتحاد المحمول على الموضوع على اعتبار زائد، كتقدير ذي أو الاشتقاق، كـ(زيد عدل) أي ذو عدل أو عادل.

وينقسم أيضاً إلى (بتّي) و(غير بتيّ)، والبتّي، ما كانت لموضوعه أفراد محقّقة يصدق عليها عنوانه كـ(الإنسان ضاحك) و(الكاتب متحرّك الأصابع)، وغير البتّي، ما كانت لموضوعه أفراد مقدّرة غير محقَّقة، كقولنا: (كل معدوم مطلق فإنّه لا يخبر عنه) و(كلّ اجتماع النقيضين محال).

وينقسم أيضاً إلى (بسيط) و(مركّب)، ويسمّيان (الهليّة البسيطة) و(الهليّة المركّبة) والهليّة البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: (الإنسان موجود) والمركّبة ما كان المحمول فيها أثراً من آثار وجوده، كقولنا: (الإنسان ضاحك).

وبذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعيّة ـ وهي أنّ (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له) بأنّ ثبوت الوجود للإنسان ـ مثلاً ـ في قولنا: (الإنسان موجود) فرع ثبوت الإنسان قبله، فله وجود قبل ثبوت الوجود له، وتجري فيه قاعدة الفرعيّة، وهلمّ جرّاً، فيتسلسل.

وجه الاندفاع: أنّ قاعدة الفرعيّة إنّما تجري في ثبوت شيء لشيء، ومفاد الهليّة البسيطة ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء، فلا تجري فيها القاعدة.

الشرح:

بعد أنْ قسّم المصنِّف ﷺ الحمل إلى قسمين: ذاتي أوّلي، وشايع صناعي. شرع في هذا الفصل في أقسام القسم الثاني، ولعلّ اختصاصه بهذه العناية دون قسيمه يرجع إلى أهميته اذ هو المستعمل في العلوم والصناعات.

الحمل الشائع الصناعي

المواطاة والاشتقاق — بتّي وغير بتّي — بسيط ومركب

المواطاة والاشتقاق: إنّما يكون حمل شيء على شيء حمل مواطاة اذا حمل المحمول على الموضوع من دون واسطة، أي حمل مباشرة، فإنّ الضاحك قد حمل على الإنسان ـ في قولنا: الإنسان ضاحك ـ من دون واسطة صححت حمله على الإنسان، وهذا بخلاف حمل الضحك على الإنسان، فإنه يحمل عليه بواسطة، وهذه الواسطة إمّا الاشتقاق وهو أنْ نشتقّ من الضحك (ضاحكاً) ثم نحمله على الإنسان وبهذا يحمل الضحك على الإنسان، أو تكون الواسطة اضافة (ذو)، فيقال الإنسان ذو ضحك، إذن الحمل الشائع إنّما يكون إذا حمل المحمول مباشرة فهو حمل ومواطاة إلاّ فهو حمل اشتقاق.

البتّي وغير البتّي: المعوّل في هذا التقسيم على الموضوع، حيث هو على نحوين:

١. له أفراد محقّقة.

٢. له أفراد مقدّرة.

فإذا كان الحمل الشايع ذا موضوع وكان هذا الموضوع ذا افراد محقّقة

أي موجودة حقيقة لا فرضاً وتقديراً، فمثل هذا الحمل يكون (بتيّاً)، وذلك كقولنا: (الإنسان ضاحك)، فانّ للإنسان أفراداً محقّقة وليست مقدرّة، وامّا اذا كانت الافراد مقدّرة. فالحمل يكون حملاً (غير بتيّ)، وذلك كقولنا: (كل معدوم مطلق فإنّه لا يخبر عنه)، حيث لا فرد محقّق للمعدوم المطلق.

البسيط والمركّب: بعد أنّ كان المعوّل في التقسيم السابق على الموضوع سنجد أنّ المعوّل في هذا التقسيم على المحمول، حيث إنّه على نحوين:

١. وجود الموضوع.

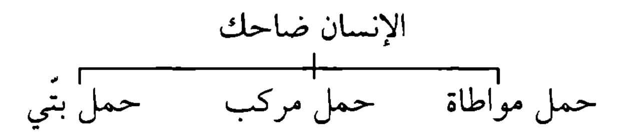
٢. أثر من آثار وجود الموضوع.

فاذا كان المحمول في الحمل هو الأول فالحمل (بسيط)، اذ لا تغاير ولا تركيب بين الشيء ووجوده، وأمّا اذا كان المحمول أثراً من آثار وجود الموضوع فالحمل مركّب. والأول كقولنا: الإنسان موجود والثّاني: الإنسان ضاحك.

وهنا لابدّ من الإشارة ثانية إلى انّ وجود الموضوع الذي يصيّر الحمل بسيطاً هو إنّما هو الوجود المطلق، وذلك كالمثال المتقدّم، دون الوجود المقيد، وذلك كقولنا: زيد موجود في الدار. حيث انّ هذا الحمل شايع مركبٌ وليس بسيطاً. وقد تقدّم الكلام أيضاً عن الهليّة بقسميها البسيطة والمركبة، اذ يُسأل بالأولى عن وجود الشيء المطلق وعن ثبوته، أما بالثانية فإنه يسأل عن ثبوت شيء لشيء.

وأما ما استشكل به على قاعدة الفرعية ودفع ذلك، فقد تقدّم مفصّلاً في ابحاث المرحلة الأولى من هذا الكتاب.

لقد لاحظت أنّ مثالاً واحداً وهو: (الإنسان ضاحك) قد مثّل بـه لعـدد من الأقسام الثلاثة المذكورة:



حيث إنّ الجهة مختلفة، فمن جهـة عـدم الواسـطة فـي الحمـل فهـو مواطاة، ومن جهة أفراد موضوعه المحقّقة فهو بتيّ ومن جهة أنّ المحمـول فيه غير وجود الموضوع بل أثر من آثار وجوده فهو مركّب.

إشارات الفصل:

ملاحظة على التقسيم: لقد كان المقسم في التقسيمات الثلاثة التي تقدّمت في هذا الفصل هو الحمل الشائع لكنّ هذا غير مستقيم في كل تقسيم، «أمّا التقسيم الأول فلا يجري في الحمل الأوليّ، لانّ الحمل الأولي من قبيل المواطاة دائماً، ولا يتصوّر فيه الاشتقاق، لكن يمكن حمل هذا التقسيم تقسيماً للحمل بقول مطلق، وعليه فيشمل المواطاة جميع موارد الحمل الأولي وبعض موارد الحمل الشائع، وأمّا التقسيم الثاني فيجري في الحمل الأولي أيضاً. وأمّا التقسيم الثالث فلا يجري في الحمل الأولي ولا يمكن شموله له بوجه، فإنّ المحمول فيه ليس وجود الموضوع ولا أثراً من آثاره، فالتقسيم الثالث مختصّ بالحمل الشائع، ولا يمكن جعله تقسيماً لمطلق الحمل»[1]، ولذلك عدل المصنف رحمه الله في كتاب النهاية عن العنوان المشار إليه ها هنا في مستهلّ هذا الفصل إلى قوله: (تقسيمات الحمل). وكذلك فعل الحكيم السبزواري رحمه الله في المنظومة من قبل.

تقسيم آخر[2]: هناك تقسيم آخر للحمل الشايع يمكن ذكره هنا؛ حيث يتوقّف عليه حلّ اشكال يأتي لاحقاً[3]، وهو أنّ الحمل الشائع ينقسم إلى:

١. حمل شائع بالذات.

٢. حمل شائع بالعرض.

حيث يكون الاختلاف بين الموضوع والمحمول مفهوميّاً، والإتحاد

---

(١) تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٥٤٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٢٩٢.

(٣) الفصل الثالث من المرحلة التاسعة.

مصداقيّاً، وهذا المقدار يمكن عدّه بمنزلة الجنس للحمل الشائع، ثم إنّ المحمول على الموضوع تارة يكون بواسطة وأخرى من دون واسطة، أمّا الأول فهو الحمل الشائع بالعرض بينما الثاني فهو الحمل الشائع بالذات، أي حمل المحمول على الموضوع من دون واسطة.

الفصل الخامس:

في الغيريّة والتقابل

قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة، الغيريّة، وهي تنقسم إلى غيريّة ذاتيّة، وغير ذاتيّة، والغيريّة الذاتيّة هي كون المغايرة بين الشيء وغيره لذاته، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى (تقابلاً) والغيريّة غير الذاتيّة هي كون المغايرة لأسباب أخر، غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمّى (خلافاً).

وينقسم التقابل، وهو الغيريّة الذاتيّة ـ وقد عرّفوه بامتناع اجتماع شيئين في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد ـ إلى أربعة أقسام، فإنّ المتقابلين، إمّا أنْ يكونا وجوديين، أولا، وعلى الأول: إمّا أنْ يكون كلّ منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، كالعلو والسفل، فهما (متضائفان)، والتقابل تقابل التضايف، أو لا يكونان كذلك، كالسواد والبياض، فهما (متضادّان)، والتقابل تقابل التضاد، وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً، إذ لا تقابل بين عدميين، وحينئذ إمّا أنْ يكون هناك موضوع قابل لكلّ منهما، كالعمى والبصر، ويسمّى تقابلهما: (تقابل العدم والملكة) وإمّا أنْ لا يكون كذلك، كالنفي والإثبات، ويسمّيان: (متناقضين) وتقابلهما تقابل التناقض، كذا قرّروا.

ومن أحكام مطلق التقابل أنّه يتحقّق بين طرفين، لأنّه نوع نسبة بين المتقابلين والنسبة تتحقّق بين طرفين.

الشرح:

تقدم فيما تقدّم من أبحاث أنّ للوحدة عوارضَ وللكثـرة كـذلك، وإنّ مـن عـوارض الوحـدة الهوهويـة، ومـن عـوارض الكثـرة الغيريّـة، وقـد تحدث ﷺ عن العارض المذكور للوحدة وها هـو يريـد التحـدّث حـول عارض الكثرة وهو الغيريّة، حيث تُقسّم إلى قسمين:

١. غيريّة ذاتية.

٢. غيريّة غير ذاتية.

أمّا الغيريّة الذاتية فإنّها التي تكـون بـسبب ذات الـشيء، فـإذا كانـت غيرية بين (أ) و(ب) مثلاً، فإنّها إنّما تكون ذاتية، إذا كانـت ذات (أ) تغـاير ذات (ب) فلا تجتمع معها. وذلك مثل الـسواد والبيـاض، البـصر والعمـى. وتسمّى الغيريّة الذاتية بـ (التقابل).

بينما الغيريّة غير الذاتية هي الغيريّة التي تكون بسببٍ خارج عـن ذات الشيء وغيره، اذ لا مشكلة بين ذات السواد الذي في الفحم والحلاوة التـي في السكر، وإنّما الذي كان سبباً لغيريّة الواحد منهما للآخر هو موضوع كلّ منهما، وإلاّ فهما يجتمعان في التمر ـ مثلاً ـ حيث أنّ بعـض التمـور لونـه أسود، والغيريّة غير الذاتية تسمّى: (خلافاً).

التقابل: سوف يتم التعرض للغيريّة الذاتية التي تسمّى بـ (التقابل) مـن خلال ما يلي:

١. معناه.

٢. أقسامه.

٣. حكمه.

معنى التقابل: هو امتناع اجتماع شيئين في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد، وهذا التعريف هو عدول من صدرا رحمه الله عن تعريف المشهور حيث كانوا يعرّفون المتقابلين لا التقابل وقد شرح رحمه الله سببَ عدوله هذا، بقوله: «وإنّما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف التقابل؛ لأنّ صيغة (اللّذان) في قولهم: (المتقابلان هما اللذان....) يشعر بما لهما ذات، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لهما.....»[1].

أقسام التقابل: يمكن عرض الأقسام من خلال التقسيم التالي:

المتغايران بالذات
- وجوديان
  - كل منهما معقول بالقياس إلى الآخر(١)
  - لا(٢)
- لا
  - عدميان(٣)
  - عدمي ووجودي
    - هناك موضوع قابل لكل منهما(٤)
    - لا(٥)

أمّا القسم الثالث فإنّنا أوردناه تتميماً للقسمة، والاّ فلا تقابل بين عدميّين، ثم نرجع إلى الأقسام ابتداءً من الأول حيث يسمى مثل هذا التقابل بـ (التضايف) والطرفان متضائفان، وذلك كالفوق والتحت، والعلّة والمعلول. بينما الثاني فيسّمى بـ (التضاد) بينما يسمّى الرابع بـ (تقابل العدم والملكة) وامّا الأخير فيسمى بـ (التناقض).

حكم التقابل: يذكر المصنف رحمه الله حكماً للتقابل بكل أقسامه، فهو حكم عام في مقام الاحكام التي تخصّ كل قسم قسم، وهو ما سوف يأتي عند

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ٢: ١٠٢.

تناول الأقسام الأربعة للتقابل. هذا الحكم العام يمكــن عرضــه مــن خــلال القياس التالي:

النسبة تتحققّ بين طرفين

التقابل نسبة

∴ التقابل يتحقّق بين طرفين

والطرفان هما الأعم من الموجودين المحققين، بحيث يشملان الطرف الفرضي كما في السلب والإيجاب والطرف الذي له حظٌ من الوجود بسبب ما أضيف له وذلك كعدم الملكة.

وقد أشار المصنف رحمه الله في تعليقة منــه علــى المقــام إلــى أمــر نــذكره لاحقاً، وذلك حــين قــال: «أي إنّ مفهــوم التقابــل بمــا هــو وإن كــان يعــمّ التضائف وغيره، ولكن مصداقه مندرج تحت خـصوص التـضائف» وهــي بعبارة الحمل الذي يكون قيداً للموضوع.

التقابل بالحمل الأولي تضايف

التقابل بالحمل الشايع تضايف وغير تضايف

وهذا جواب على اشكال يورد على كون التضايف أحد أقسام التقابل، وهو ما سوف نقف عليه أكثر في الإشارات.

إشارات الفصل:

عدول عن تعريف المشهور: قال صدر المتألهين ﵀: «فالتقابل هو اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف التماثل، وبقيد الإجتماع في محلٍّ التّغايُر بين البياض والحرارة ممّا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد، ودخل بقيد وحدة المحلّ مثل التقابل الذي بين السواد والبياض ممّا يمكن اجتماعهما في الوجود.... وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوّة والبنّوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين.......»[1]، وهذا التعريف عدول منه ﵀ عن تعريف المشهور الذي ذهب إلى القول في تعريف المتقابلين بأنّهما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة، وقد أوضح سرّ هذا العدول بأنّ صيغة (اللّذان) في قولهم المذكور تشعر بما لهما ذات، ومن المعلوم أنّ عدم الملكة والسلب لا ذات لهما.

إشكال ودفع:

أمّا الإشكال: فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان التضايف قسماً من التقابل للزم أن يكون قسماً من قسمه وقسيماً لقسمه. والتالي باطل بكلا شقيّه، فالمقدّم مثله أيضاً.

أمّا الملازمة، فلأنّ المتقابلين بما هما كذلك متضائفان، إذن فالتقابل قسم من التضايف، والتضاد قسم من التقابل، إذن فالتضاد قسم من التضايف أيضاً، لأن قسم القسم قسم، وبهذا، أي بفرض كون التضايف قسماً من أقسام التقابل الأربعة يكون التضايف قسماً لقسمه وهو التقابل وقسيماً لقسمه وهو التضاد.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ٢: ١٠٢.

وأمّا بطلان اللازم فواضح، إذ يستحيل أنّ يكون الشيء قسماً لقسمه، وجزءً لجزئه، ويستحيل كذلك أن يكون الشيء قسيماً لقسمه، لأن حكم القسمين التباين فلا يحمل أحدهما على الآخر، مع أننا فرضنا أن أحدهما قسم للآخر، وهذا ما يجوِّز حمل أحدهما على الآخر. إذن ـ وبحسب زعم المستشكل ـ فلا يعقل أنّ يكون التضايف قسماً من التقابل.

وأما دفع الاشكال: فهو كما أشرنا إليه نهاية شرحنا لهذا الفصل، وهو أنّ التقابل الذي كان مقسماً غير التقابل الذي كان قسماً. والذي هو مقسم يصدق على التضايف إنّما هو مصداق التقابل وليس مفهومه، والذي يكون قسماً من التضايف إنّما هو مفهوم التقابل. وبعبارة الحمل الأولي الذي هو وصف أو قيد للقضيّة.

التقابل تضايف بالحمل الشائع

أي: إن مفهوم التقابل مصداق من مصاديق التضايف اضافة إلى التماثل والتخالف.

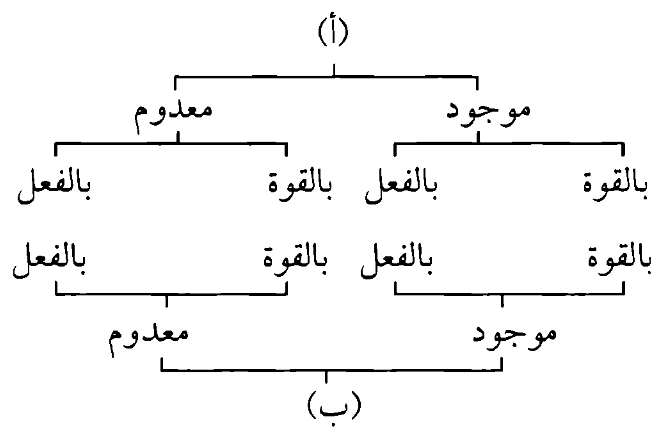
الفصل السادس:

في تقابل التضايف

من أحكام التضايف: أنّ المتضايفين متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّة وفعلاً، فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً بالضرورة، وإذا كان أحدهما معدوماً كان الآخر معدوماً بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوّة كان الآخر كذلك بالضرورة، ولازم ذلك انّهما معان، لا يتقدّم أحدهما على الآخر، لا ذهناً ولا خارجاً.

الشرح:

إنْ هو إلاّ حكم واحد يذكره المصنّف ﷺ للمتضائفين، وهو التكافؤ بينهما في الوجود والعدم والقوّة والفعل، فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر كذلك وان كان موجوداً بالفعل فالأخر موجود بالفعل، وكذلك الأمر بالنسبة للعدم، والقوّة. وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطط التالي والذي نفرض فيه أنّ (أ) و(ب) متضائفان.



اذا كان (أ) موجوداً فـ (ب) موجود بالضرورة، واذا كان (أ) موجوداً بالقوّة فـ (ب) موجود بالقوّة بالضرورة، واذا كان (أ) موجوداً بالفعل فإنّ (ب) موجوداً بالفعل بالضرورة، وكذلك بالنسبة للعدم. والاّ فلو كان (أ) موجوداً بالفعل مثلاً ولم يكن (ب) كذلك، هذا خلف التضايف المفروض بينهما.

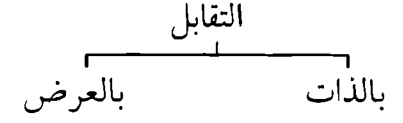
إشارات الفصل:

مورد التضايف: عندما يقال: زيد الأب وعمرو الإبن متضايفان ليس المراد بالمتضايفين ذات زيد وذات عمرو، اذ لا يتوّقف تصور زيد على تصور عمرو وبالعكس، وإنّما التضايف يكون بين الاضافتين، الأبوّة والبنوّة.

لا يقال: قلتم انّ حكم التضايف هو عدم الإجتماع في محل واحد، مع أنّ العالم والمعلوم بالذات وهما متضائفان يجتمعان في موضوع واحد، فإنه يقال: إنّ الجهة مختلفة، حيث يصدق العالم من جهة تغاير الجهة التي يصدق من خلالها المعلوم.

التقابل بالذات وبالعرض: «وسرّ التقابل بين المتضائفين أنّ كلّ واحد من المفهومين مشتمل على نسبة إلى الآخر، فالمفروض فيه أن هناك مفهوماً آخر يضاف إليه، واعتبارهما واحداً يناقض هذا الفرض، فهذا التقابل.... يرجع إلى التناقض..... ـ إذن ـ تقابل المفاهيم الوجوديّة فإنّما هو لا يستلزم كل من المتقابلين ففي الآخر كالمتضايفين، فيكون من أقسام التقابل بالعرض....»[1].

إذن التقابل ينقسم إلى قسمين:



سوف يأتي لاحقاً ـ انشاء الله ـ أنّ التقابل بالذات منحصر بتقابل السلب والإيجاب وما سواه من أقسام فإنّما هو تقابل بالعرض، أي بواسطة

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٢١٦.

التقابل بين السلب والإيجاب، وبعبارة أخرى: إنّ المتضائفين ـ مثلاً ـ متقابلان لا يجتمعان لأنّهما يرجعان إلى السلب والإيجاب اللذين لا يجتمعان.

الفصل السابع:

في تقابل التضاد

التضاد ـ على ما تحصّل من التقسيم ـ كون أمرين وجوديين غير متضائفين متغايرين بالذات، أي غير مجتمعين بالذات.

ومن أحكامه أن لا تضاد بين الأجناس العالية ـ من المقولات العشر ـ فإن الأكثر من واحد منها تجتمع في محلّ واحد، كالكمّ والكيف وغيرهما في الأجسام، وكذا أنواع كلّ منها مع أنواع غيره، وكذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر، كاللون مع الطعم مثلاً، فالتضاد بالاستقراء إنّما يتحقق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب، كالسواد والبياض المندرجين تحت اللّون، كذا قرّروا.

ومن أحكامه أنّه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه، اذ لولا موضوع شخصي مشترك لم يمتنع تحقّقهما في الوجود، كوجود السواد في جسم والبياض في آخر، ولازم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر، اذ لا موضوع لها توجد فيه، فالتضاد إنّما يوجد في الأعراض، وقد بدّل بعضهم الموضوع بالمحلّ حتى يشمل مادّة الجواهر، وعلى هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهريّة الحالة في المادّة.

ومن أحكامه أنْ تكون بينهما غاية الخلاف، فلو كان هناك أمور وجوديّة متغايرة، بعضها اقرب إلى بعضها من بعض، فالمتضادّان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف، كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى

متوسطة، بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، كالصفرة الـتي هـي أقـرب إلى البياض من الحمرة مثلاً.

وممّا تقدّم يظهـر معـنى تعـريفهم المتـضادين بانّهمـا: (أمـران وجوديّـان، متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف).

الشرح:

ذكر الحكيم السبزواري ﵀ التضاد بقوله:

ودونـه ضـدّان بـالحقيق صـف مع غايـة البعـد ولا معهـا أضـف
لـشهرة كأحـمر وأقتـم

ودونـه، الـضمير عائـد علـى تقابـل المتـضايفين، حيـث ذكـره السبزواري ﵀ أولاً، وذلك بقوله:

اذا تقابـل الوجوديّـان إنْ عُقـلاً معـاً متـضايفان

أحكام التضاد:

الاحكام التي ذكرها المصنف ﵀ للتضاد ها هنا ثلاثة:

١. التضاد إنّما يكون بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب واحد.

٢. التضاد بين الأعراض.

٣. الضدّان بينهما غاية الخلاف.

الحكم الأول: مـورد التـضاد ومحلّـه إنّمـا هـو بـين نـوعين أخيـرين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد والبياض، وأمّـا مـا فـوق ذلـك فـلا تضاد، وذلك كالاجناس العالية فإنها تجتمع ولا محـذور فـي ذلـك، حيـث يجتمع الكم وهو جنس عال والكيف كذلك يجتمعـان فـي محـل واحـد، أليس التفاحة ـ مثلاً ـ جوهراً له لون وطعم ورائحة وحجم كذلك، وما ذكر اجناس عالية كالجوهر واللون الذي هو كيف محسوس مبصر والطعم كيف محسوس مذوق والرائحة كيف محسوس مشموم، الحجـم كيـف مخـتص بالكميات. والْحكَمُ في هذا الْحُكْمِ الإستقراء.

الحكم الثاني: لقد أخذ في تعريف الضدين الموضوع الذي يعتورانه ويتواردان عليه، اذ لا تقابل بين السواد في جسم والبياض في آخر، وإنّما الذي يصيرّ هما ضدين لا يجتمعان هو الموضوع الواحد، إذن فالضدان عرضان، وبالتالي فإنّ دائرة التضاد إنّما هي الاعراض، دون الجواهر، اذ لا مجال لتوارد جوهرين على موضوع واحد، لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع، أي لا موضوع للجوهر، بمعنى المحلّ المستغني عمّا يحلّ فيه، وهذا ما عليه المشاؤون.

هذا اذا اقتصر على أنّ الموضوع هو الموضوع الذي يكون محلاً للعرض. وهو المحلّ المستغني في وجوده عمّا يحلّ فيه، لكنّ اذا وسّعت دائرة المحل لتشمل المحلّ بالمعنى الأعم وهو كل ما يُحَلّ فيه، بحيث يشمل المحلّ المفتقر في وجوده إلى ما يحلّ فيه، فان التضاد يسري حتى إلى الجواهر، بحيث لا تزاحم صورة جوهرية صورة جوهرية أخرى في المحل الواحد، فلا تزاحم الصورة الترابية ـ مثلاً ـ الصورة المائية، ولا تجتمعان في محل واحد.

الحكم الثالث: قد يكون عندنا أمران وجوديّان يتواردان على موضوع واحد وداخلان تحت جنس قريب، لكن لا تضاد بينهما، وذلك كالأمرين الوجوديين اللذين ليس بينهما غاية البعد والخلاف فإنّ السواد مثلاً ليس يضادّ الصُّفرة ـ مثلاً ـ أولاً وبالذات وإنّما يضادّه لأنه بياض بالنسبة له ـ أي للسواد ـ فالتضاد أولاً وبالذات بين السواد والبياض ثم ثانياً وبالعرض بين السواد وما هو أقرب إلى البياض، أو بين البياض وما هو أقرب إلى السواد، كالحمرة ـ مثلاً[1] ـ. وهذا القيد ـ أي **غاية الخلاف** ـ «هو عمدة الخلاف

---

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة. مصدر سابق: ١٣٠.

بين أتباع المشائين والقدماء، فاعتباره يستلزم ثالث الأضداد، كما أنهَّم بنـوا نفي التضاد بين الجواهر على اعتبار هذا القيد. وقد صرّح المعلّم الأول بأنَّ المتضادين ما يجب أن يكون احدهما موجوداً في الموضوع، فليس بينهمـا متوسّط كالفرد والزوج، ومن المتضادين ما لا يجب ذلك فـي موضـوعهما كالأبيض والأسود، فيوجد بينهما متوسّط أو متوسّطات، كالأدكن والأصـفر وسائر الألوان، وليس في كلامه ما يدلّ على اعتبار هذا القيد»[1].

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ٢١٩.

إشارات الفصل:

التضاد بين الخير والشر: تقدّم أنْ لا تضاد بين الأجناس، لكن بعضهم ظن وقوعه فيها، وقد استدل على زعمهم بما يمكن عرضه بالآتي:

١. الخير والشرّ ضدان.

٢. الخير والشر كل منهما تحته أنواع، فهما جنسان.

٣. إذن هناك تضاد بين الجنسين.

وقد أبطل هذا الزعم من خلال وجهين:

الأول: تقدّم في تعريف الضدين انّهما أمران وجوديّان، وليس كذلك الخير والشرّ، اذ الشرُّ أمر عدمي.

الثاني: الخير والشر ليسا بجنسين، وذلك لانّهما «إمّا أنّ يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت أنّهما يرجعان إلى الوجود والعدم، وإمّا أنّ يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان، فكلّ ما يوافقه ويلائمه نسميّه خيراً، وكلّ ما يخالفه وينافره نسميّة شرّاً، والموافقة والمخالفة..... نسب واعتبارات خارجة عن أحوال الماهيّات، فلا يكون شيء منها جنساً لما اعتبر وصفاً لها، وأمّا اذا اعتبر نفس الملاءمة والمنافرة مجرّدتين عن معروضيهما كانت كل واحد منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضاداً بين الجنسين....»[1].

المتضادّان بالذات هما الفصلان: بالعودة إلى تعريف التضّاد نجد وكأنّ للجنس القريب دوراً في التضاد وذلك لانّ المقولات العالية التي هي أجناس الأجناس لا تحول دون اجتماع ما تصدق عليه وكذلك الجنس

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة مصدر سابق ٢: ١١٣.

البعيد لا يحول دون ما يصدق عليه، كالسواد والطعم، إذن فلم يبق إلاّ انّ يكون الجنس القريب هو المانع عن اجتماع ما يصدق عليه من أنواع، وذلك كالسواد والبياض.

لعلّ أحداً يشكك في ذلك، ويقول: لما لا يكون للجنس القريب نفس دور أسلافه من الاجناس العالية والبعيدة، حيث لا يمنع من الإجتماع أيضاً، وإنّما الذي يمنع إنّما هو الفصل الذي يميّز كل نوع عن الآخر.

وقد تفصّى صدر المتألهين رحمه الله[1]، عن هذا الشك بأنّه وإنْ كان للفصل ذلك الدّور، غير انّ هذا الدور للفصل ليس له بما هو فصل بل بما هو نوع، وذلك لأنّ التوارد على موضوع إنّما هو نحو من الوجود وهذا النحو من الوجود لا شأن لما لا استقلال له في تحصّله كالفصل، وماله الاستقلال في التحصّل إنّما هو النوع ليس إلاّ.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ١١٥.

الفصل الثامن:

في تقابل العدم والملكة

وتسمّى أيضاً: (تقابل العدم والقُنْية)، وهما: أمرٌ وجودي لموضوع من شأنه أن يتصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر للموضوع الذي من شانه أن يكون ذا بصر.

فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية التي من شأنها ان تتصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاص، سميّا: (ملكة وعدماً حقيقيين)؛ فعدم البصر في العقرب عمىً وعدم ملكة لكون جنسه ـ وهو الحيوان ـ موضوعاً قابلاً للبصر، وإنْ كان نوعه غير قابل له، كما قيل؛ وكذا مرودة الإنسان قبل أوَان التحائه من عدم الملكة وان كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ.

وإنْ أخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية وقُيِّد بوقت الاتصاف، سميّا: (عدماً وملكة مشهوريين)؛ وعليه فقد الأكمه ـ وهو الممسوح العين ـ للبصر، وكذا المرودة، ليسا من العدم والملكة في شيء.

الشرح:

لقد تناول المصنف ﷺ الأمرين التاليين:

١. تعريف هذا القسم.

٢. أقسامه.

الأمر الأول: هما ـ أي الملكة والعدم ـ أمر وجودي وعدم ذلك الأمر بالنسبة إلى موضوع من شانه انْ يتصف بذلك الأمر الوجودي، ومن شأنه أنْ يقتنيه ويملكه لا مطلق العدم. وذلك كالبصر بالنسبة للإنسان، فإنّ من شأن الإنسان أنْ يكون مبصراً وبالتالي يصح سلب البصر عنه، ولا يصح ذلك بالنسبة للحجر، لانّ الحجر ليس من شأنه الابصار.

الأمر الثاني: ينقسم هذا القسم من التقابل إلى قسمين:

١. ملكة وعدم حقيقيين.

٢. ملكة وعدم مشهوريين.

هذا التنوع في هذا القسم من التقابل يرجع إلى سعة وضيق الموضوع المأخوذ في تعريفه، فان كانت دائرة الموضوع أعم من الطبيعة الشخصية تكون الملكة والعدم حقيقيين، وامّا اذا كانت منحصرة بالطبيعة الشخصية للموضوع المقيّدة بوقت معيّن فالملكة والعدم مشهوريّان.

مثاله: عندما ناخذ العقرب مثلاً، فإننا أمام الصور التالية:

١. الطبيعة الشخصيّة للعقرب، وهي طبيعة هذا العقرب الذي نراه أمامنا مثلاً، فانّ هذا الموضوع ليس من شأنه أنْ يتصف بالبصر حتى يصحّ أنْ يُسلب عنه ليقال له: أعمى، إذن لا مورد لتقابل العدم والملكة ها هنا، أي على مستوى الطبيعة الشخصية.

٢. الطبيعة النوّعية للعقرب، أيضاً لا مجال للملكة حتى يكون مجال لعدمها وذلك لانّه ليس من شأن الموضوع الذي هو الطبيعة النوعية للعقرب أنّ تتصف بالبصر حتى يصحّ أنْ نسلبه عنها.

٣. **الطبيّعة الجنسيّة:** فلو كان المدار على الطبيعة الجنسية للموضوع وهي الحيوان بالنسبة للعقرب فإنّه يصحّ سلب ملكة البصر عن العقرب بالنظر إلى تلك الطبيعة، اذ الحيوان من شأنه الابصار لذلك يصح سلب الابصار عن العقرب بالنظر إلى طبيعته الجنسية، لا الشخصية ولا النوعية.

وهنا نقول: انّ الموضوع المذكور ذو دائرتين:

١. دائرة الطبيعة الأعم من الشخصية، بحيث تشمل النوعية والجنسيّة من غير تقييد بوقت معين.

٢. دائرة الطبيعة المنحصرة بالشخصية المحدودة بوقت معين.

فانْ كان المعوّل هو الدائرة الأولى، فالملكة والعدم حقيقيّان، وان كان المعوّل هو الثاني فهما المشهوريّان، فانّ (زيداً) مثلاً في أوان التحائه يصحّ سلب الالتحاء عنه في ضمن دائرة الطبيعة الشخصية المقيّدة بأوان الالتحاء، ولا يصح ذلك قبل ذلك الاوان ولا يصحّ أيضاً اعتماداً على شأنية نوعه لا جنسه، ويصحّ هذا بناء على كون طبيعة الموضوع أعمّ من الطبيعة الشخصية، حيث يصح سلب الالتحاء عن زيد أوانَ التحائه لانّ من شأن نوعه ذلك فيكون العدم والملكة حقيقيين لا مشهوريين.

إشارات الفصل:

ليس العدم والملكة قسماً برأسه: «قد عدّوا تقابل العدم والملكة قسماً مستقلاً لافتراقه عن التضاد والتضايف، بأنّ أحد طرفيه عدم بخلافهما، ولافتراقه عن التناقض باعتبار الشأنيّة في موضوع الملكة، وهو غير معتبر في تقابل التناقض...... والحقّ أنّ تقابل العدم والملكة ليس قسماً برأسه؛ بل هو قسم من تقابل التناقض اشترط في الوجود أن يكون صفة لما من شأنه أنْ يتصف به، وفي العدم أن يكون عدم تلك الصفة، وهو أمر راجع إلى الوضع»[١].

حكم العدم والملكة: قال العلاّمة المظفّر رحمه الله: «(تقابل الملكة وعدمها) كالبصر والعمى والزواج والعزوبة، فالبصر ملكة والعمى عدمها.... ولا يصحّ أنْ يحلّ العمى، إلاّ في موضع يصح فيه (البصر)؛ لانّ العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص، وهو عدمه فيمن شأنه أن يكون بصيراً.... فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان وانْ كان يمتنع اجتماعهما. فالحجر لا يقال فيه: أعمى ولا بصير....؛ لان الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً.....»[٢]، ولنقف عند ارتفاع الملكة وعدمها عن الحجر، فهل ينسجم هذا الإرتفاع مع تعريف الملكة والعدم الآنف الذكر؟ الحجر الذي هو موضع لا تصح فيه الملكة يمكن رفع الملكة وعدمها عنه، فاذا كان لا تصحّ فيه الملكة فهل يصحّ رفعها عنه، أليس المصّحح لرفع الملكة عن موضع هو أنّ يكون له شأن الاتصاف بها؟

وهل للحجر شأن الاتصاف بالبصر حتى يجوز رفعه عنه؟

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٢١٥.

(٢) المنطق، مصدر سابق: ٥٦.

الفصل التاسع:

في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسّلب، بأن يرد السّلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب، فهو بحسب الأصل في القضايا، وقد يحوّل مضمون القضيّة إلى المفرد، فيقال: (التناقض بين وجود الشيء وعدمه) كما قد يقال: (نقيض كلّ شيء رفعه).

وحكم النقيضين ـ أعني الإيجاب والسلب ـ أنّهما لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان معاً، على سبيل القضيّة المنفصلة الحقيقيّة، وهي من البديهيّات الأوليّة التي عليها يتوقّف صدق كل قضيّة مفروضة ضروريّة كانت أو نظريّة، اذ لا يتعلّق العلم بقضيّة إلاّ بعد العلم بامتناع نقيضها، فقولنا: (الأربعة زوج) إنّما يتمُّ تصديقه اذا علم كذب قولنا: (ليست الأربعة زوجاً)، ولذا سميت قضيّة اجتماع النقيضين وارتفاعهما: (أولى الاوائل).

ومن أحكام التناقض أنّه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء ألبتّة، فكلّ شيء مفروض إمّا يصدق عليه زيد أو اللازيد، وكلّ شيء مفروض إمّا أن يصدق عليه البياض أو اللابياض، وهكذا.

وأما ما تقدّم في مرحلة الماهية ـ أنّ النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: (الإنسان من حيث إنّه إنسان ليس بموجود ولا لا موجود) ـ فقد عرفت أنّ ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء، بل مآله إلى خروج النقيضين معاً عن مرتبة ذات الشيء، فليس يحدّ الإنسان بأنّه (حيوان

ناطق موجود) ولا يحدّ بأنّه (حيوان ناطق معدوم).

ومن احكامه أنّ تحقّقه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة، مذكورة في كتب المنطق، وزاد عليها صدر المتألهيّن ﷺ، وحدة الحمل بأن يكون الحمل فيهما جميعاً حملاً اوليّاً، أو فيهما معاً حملاً شائعاً، من غير اختلاف، فلا تناقض بين قولنا: (الجزئي جزئي) أي مفهوماً وقولنا: (ليس الجزئي بجزئي) أي مصداقاً.

الشرح:

يمكن تلخيص أفكار هذا الفصل بما يلي:

١. أصل التناقض.

٢. أحكامه.

٣. أثره.

الأصل في التناقض: هناك بحث في أصل التناقض الذي هو تقابل الإيجاب والسلب، وأنّه هل الأصل فيه التناقض في المفردات ثم يحوّل إلى قضيّة أم أنّ الاصل فيه التناقض في القضايا ثمّ يحوّل مضمون القضيّة إلى المفرد.

وقد ذهب إلى الأول صدر المتألهين ﵀[1]، بينما ذهب المصنف ﵀ إلى الثاني حيث قال ﵀ في توضيح مذهبه هذا: «..... وذلك أنّا اذا أخذنا مفهومين متناقضين ـ كالإنسان واللا إنسان ـ لم نرتَبْ أنّ التقابل قائم بالمفهومين على حدّ سواء فالإنسان يطرد بذاته اللا إنسان، كما أنّ اللا إنسان يطرد بذاته الإنسان، وضروري أنّه لو لم يعتبر الثبوت والوجود في جانب الإنسان لم يطارد اللا إنسان ولم يناقضه فالإنسان واللا إنسان إنّما يتناقضان لأنهما في معنى وجود الإنسان وعدم الإنسان، ولا يتمّ ذلك إلاّ باعتبار قيام الوجود بالإنسان وكذا العدم، فالإنسان واللا إنسان إنّما يتناقضان لانحلالهما إلى الهليّتين البسيطتين، وهما قضيّتان: (الإنسان موجود) و(ليس الإنسان بموجود)»[2]، وكذلك الأمر بالنسبة للمتناقضين مثل: (قيام زيد) و(لا قيام زيد).

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ١٠٦.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ١٩٠.

احكام التناقض:

١. **لا يجتمعان ولا يرتفعان:** أي لا يصدقان معاً ولا يرتفعـان معـاً، فـاذا صدق احدهما كذب الآخر، واذا كذب أحدهما صـدق الآخـر، واسـتحالة اجتماع وارتفاع النقيضين من القـضايا التـي لهـا دور خطيـر فـي المعرفـة البشرية، وهذا ما سيتضح أكثر في المرحلة الحاديّة عشر.

٢. **استحالة الإجتماع والإرتفاع عـام:** لا يـشذُّ عنـه شـيء البتَّـة، الكـلّ محكوم بهذا القانون وأما ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهية، فهو ليس مـن ارتفاع النقيضين في شيء، وهذا ما وقفت عليه في مرحلة الماهية.

٣. **الاستحالة مرهونة بشروط ثمان:** تقدّم الحديث عـن هـذه الـشروط، وعن الشرط التاسع، وتحدثنا هناك عن نـسبة اضـافة هـذا الـشرط وهـذه الوحدة لصدر المتألهين رحمه الله.

إشارات الفصل:

رجوع الأقسام إلى تناقض السلب والإيجاب: إلى هنا اتضح أنّ الغيريّة من أقسام الكثرة، وأنّها تنقسم إلى قسمين: غيريّة ذاتية وغيريّة غير ذاتية، والغيريّة الذاتية انقسمت إلى أقسام التقابل الأربعة التي مرّت واحداً بعد آخر. لكنّ هذه الأقسام الأربعة ليست على درجة واحدة، وإنّما يرجع الكل إلى تقابل السلب والإيجاب، ولولا استحالة الجمع بين الوجود والعدم لجاز اجتماع الضدين والمتضايفين والعدم والملكة، وقد أوضح المحقق آية الله جوادي آملي ﷺ[1]، ذلك الرجوع، وإنّما نكتفي بعرض رجوع الضدين إلى تقابل النقيضين، كمثال ليس إلاّ وذلك من خلال البيان التالي:

الفرض: (أ) و(ب) ضدان. والضد طارد للضد.

المدّعى: التضاد بين (أ) و(ب) يرجع إلى تقابل السلب والإيجاب.

البرهان: لو اجتمع (أ) و(ب) على شيء واحد للزم أن يكون كل منهما طارداً ولا طارد، أما طارد فلأنّه ضد، ولا طارد لأنه اجتمع مع الآخر، وذلك بحسب الفرض، ومن الواضح أنّ التقابل بين (طارد) و(لا طارد) هي نسبة تقابل النقيضين، لانّ نقيض الشيء رفعه، ومن المعلوم أيضاً ان اجتماع النقيضين محال، فاجتماع (طارد) و(لا طارد) محال لأنّهما نقيضان، إذن استحالة اجتماع (أ) و(ب) لا لكونهما ضدّين أولاً وبالذّات، بل لأنّ اجتماعهما يرجع إلى اجتماع النقيضين المحال، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

---

(١) رحيق مختوم ٧: ٢٨٢.

كل ما يلزم منه اجتماع النقيضين محال

اجتماع الضدين يلزم منه اجتماع النقيضين

∴ اجتماع الضدّين محال

أما الكبرى: فلان ما يلزم منه المحال محال، وقد تقدّم الكلام حول هذا في بحث الوجود الذهني.

وامّا الصغرى: فقد اتضحت من خلال ارجاع اجتماع الضدين إلى اجتماع النقيضين. وبهذا يتضح أيضاً أنّ الغيريّة الذاتية منحصرة بالتقابل الذي بين السلب والإيجاب وأمّا الأقسام الأخرى فهي غير ذاتيّة.

حكم عام: من أحكام التقابل هو أنّ التقابل لا يكون الاّ بينَ طرفين فـ(أ) ليس له إلاّ ضد واحد مثلاً أو نقيض واحد.

الفصل العاشر:

في تقابل الواحد والكثير

اختلفوا في تقابل الواحد والكثير، هل هو تقابل بالذات، أولا؟ وعلى الأول، ذهب بعضهم إلى أنّهما متضائفان وبعضهم إلى أنّهما متضادّان، وبعضهم إلى أنّ تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة المذكورة.

والحقّ أنّ ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء، لانّ اختلاف الموجود المطلق ـ بانقسامه إلى الواحد والكثير ـ اختلاف تشكيكي يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق، نظير انقسامه الى الوجود الخارجي والذهني، وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوّة، والاختلاف والمغايرة التي في كلّ من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاتحاد، فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة.

تتمة:

التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلاً حقيقياً خارجيّاً، بل عقليّ بنوع من الاعتبار، لانّ التقابل نسبة خاصّة بين المتقابلين، والنسب وجودات رابطة قا ئمة بطرفين موجودين محقَّقين، وأحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدم وبطلان، لكن العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما.

وأمّا تقابل العدم والملكة، فللعدم فيه حظّ من التحقّق، لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أنْ يتصف بها، فينتزع عدمها منه، وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كاف في تحققّ النسبة.

الشرح:

بعد أنْ تمَّ الحديث حول الوحدة والكثرة وشؤونهما من الهوهوية والمغايرة بقسميها الذاتية وغير الذاتية، والذاتية بأقسامها الأربعة، أراد في هذا الفصل الخاتمة أنْ يحدِّد نوع المغايرة بين نفس الوحدة والكثرة، وقد عرض الآراء المتعددة في ذلك وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

١. **المغايرة غير ذاتية**: لقد ذهب الشيخ الرئيس وكذلك تلميذه بمهنيار في التحصيل والفخر الرازي في المباحث والطوسي وتلميذه العلاّمة في كشف المراد[1]، إلى أنَّ المغايرة والتقابل بين الوحدة والكثرة ليست ذاتية وإنّما هي بعرض اتصافهما بالعلية والمعلولية، حيث إنّ الوحدة علة للكثرة والكثرة معلولة للوحدة، والعلة والمعلول متضائفان فالوحدة والكثرة كذلك، إذن فالوحدة والكثرة متضائفان لا من حيث هما وحدة وكثرة بل من حيث كون إحداهما علة للأخرى.

٢. **المغايرة الذاتية**: وقد اختلف القائلون بها إلى قولين:

الأول: التضايف: لقد ناقش الشيخ الرئيس هذا القول من دون أنْ ينسبه إلى أحد، وقد ابطله بقوله: «... ليس يمكن أنْ يقال: إنّ بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف؛ وذلك، لانّ الكثرة ليس إنّما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتى تكون إنّما هي كثرة لأجل أنّ هناك وحدة، وإنْ كان إنّما هي كثرة بسبب الوحدة. وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون إلاّ بشيء وبين ما لا تقال ماهيته إلاّ بالقياس إلى شيء....»[2].

---

(١) رحيق مختوم ٧: ٢٨٢.

(٢) الإلهيات من الشفاء، مصدر سابق: ١٣٥.

وخلاصة ما أفاد هي أنّ ضابطة التضايف لا تنطبق على مورد الوحدة والكثرة، حيث إنّ المتضايفين هما الأمران الوجوديّان اللذان يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر، بينما تجدنا نعقل الكثرة بمعزل عن الوحدة والوحدة بمعزل عن الكثرة.

الثاني: التضاد: وهو ما ذهب إليه المحقق القوشجي في شرح تجريد الاعتقاد، لكنّه باطل؛ وذلك لأنّ الوحدة تقوّم الكثرة، فلو كانت الوحدة ضدّاً للكثرة فكيف تقوّمها.

وليس التقابل بين الوحدة والكثرة تقابل العدم والملكة، لانّ الوحدة والكثرة أمران وجوديّان وليس كذلك العدم والملكة، وليس بينهما أيضاً تقابل السلب والإيجاب، وذلك لما ذكر في التضاد. فاذا لم يكن بين الوحدة والكثرة أي نوع من أنواع التقابل الأربعة، فلا مغايرة ذاتية بين الوحدة والكثرة. وهذا ما يعزّز ما ذهب إليه الشيخ الرئيس من عدم المغايرة الذاتية.

وهنا يلحّ السؤال حول العلاقة بين الوحدة والكثرة: هل يوجد قسم خامس للتقابل غير ما ذكر من الأقسام؟...

وهل يمكن ذلك وقد علمت أنّ الأقسام الأربعة قد جاءت وليدة حصر عقلي لا يسمح بقسم خامس؟

الحقّ في المسألة: هناك تقابل بين الوحدة والكثرة، لكنّه ليس قسماً من التقابل المصطلح، وإنّما هو من نوع آخر، إذ «امتياز شيء عن شيء إنّما يتصوّر بصورتين:

الأولى: هي امتياز شيء عن شيء على سبيل التقابل، كامتياز الأسود عن الأبيض، وامتياز الأعمى عن البصير، وامتياز الأب عن ابنه، وامتياز

الإنسان عن لا إنسان و.... فإنّ أحد الممتازين في هذه الموارد بائن عن الآخر بينونة عزلة؛ وذلك لأنّ ما يكون أبيض لا يكون أسود، وما يكون أعمى، لا يكون بصيراً وهكذا.

والثانية: هي امتياز شيء عن شيء على سبيل الاحاطة والشمول، كامتياز النفس الناطقة الإنسانيّة عن قواها الظاهرة والباطنة، فإنّ النفس الناطقة المحيطة بالقوى بائنة عنها بينونة صفة لا بينونة عزلة.....»[1]، والذي بين الواحد والكثير من الامتياز هو هذا حيث يكون الواحد محيطاً بالكثير، والكثير محاطاً بالواحد. والذي ذهب إليه المصنف ﷺ هو أنّ التقابل بين الواحد والكثير إنّما هو تقابل تشكيكي حيث يشتركان في الوجود ويمتاز احدهما عن الآخر في الوجود أيضاً، وهذه هي خاصيّة التشكيك، «فانقسام الوجود إلى الواحد والكثير من قبيل انقسام الحقيقة المشككّة إلى مرتبتيه المختلفتين بالشدّة والضعف، والكثير هو المرتبة الضعيفة لضعف الوحدة المساوقة للوجود فيه، وهو نظير انقسامه إلى الخارجي والذهني، وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوة وانقسامه إلى الثابت والسيّال وغير ذلك، ولا ريب في انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك، لأنّ رجوع ما به الاختلاف في المراتب إلى ما به الاتفاق لا يجامع الغيريّة الذاتيّة التي يتقوّم بها التقابل...»[2].

تتّمة: لقد تضّمنت هذه التتّمة ما يمكن انْ يقال عنه: دفع اشكال، وذلك لانّ التقابل نسبة، والنسبة وجود رابط قائم بطرفين محققين، وهذا غير موجود في قسمين من أقسام التقابل الأربعة، وهما: تقابل السلب

---

(١) تمهيد القواعد، شرح الشيخ حسن رمضاني مصدر سابق: ٧٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. ٢: ١٢٦.

والإيجاب، وتقابل العدم والملكة، حيث إنّ احد الطرفين فيهما هو السلب وهو عدم وبطلان والعدم كذلك كما في العدم والملكة وأمّا دفع هذا الاشكال فإنّه يقال بانّ السلب أو العدم الذي يشكل طرفاً مقابلاً للإيجاب إنّما هو موجود بوجود منشأ انتزاعه، فهو من الاعتبارات الفلسفية لا الإجتماعية، والتي لها حظٌ من الواقع بالمعنى الأعم من الواقع الخارجي، فاذا كان للعدم واقعية بسبب واقعية منشأ انتزاعه فإنّه يصحّ أنّ يكون طرفاً مقابلاً للإيجاب، وليحكم عليهما بعدم جواز الإجتماع، ومثال ذلك هو (لا شجر) فإنّه وان لم يكن له ما بإزاء، ولكنّ له منشأ انتزاع وهو الشجر، حيث يستعين العقل به لاعتبار (لا شجر) ذا واقعية محكومة بأحكام مناسبة، وقد اشرنا إلى انّ هذا الاعتبار اعتبار فلسفي في قبال الاعتبار الإجتماعي الذي قوامه في اعتبار المعتبر وجعل الجاعل واصطلاحه. والكلام هو الكلام في العدم والملكة. حيث إنّ للعدم فيه حظاً من الوجود كان سببه اضافته إلى الموجود، وبهذا صح الحكم على عدم السمع مثلاً بمغايرته لعدم البصر، وعدم اجتماع عدم البصر مع البصر. إذن لا يشترط في تحقّق النسبة انْ تكون متقوّمة بطرفين موجودين بوجود حقيقي خارجي، وإنّما يكفي في ذلك الوجود الأعم من ذلك.

إشارات الفصل:

كيفيّة التقابل بين الواحد والكثير: قال صدر المتألهين ﷺ: «كيفيّة التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربّانيّة التي حارت فيها عقول أهل النظر وأصحاب الفكر، وإنّما خصّ بمعرفتها الراسخون في العلم؛ لأنّ تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة، ولا السلب والإيجاب لأنهما وجوديّان، فلا يكون أحدهما سلباً للآخر، ولا تقابل المتضادين لعدم غلبة الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما اذ ما من عدد إلاّ ويتصور أكثر منه.... وليس بينهما تقابل التضائف...»[١].

دليل المصنف ﷺ على مرتضاه: تقدّم أنّ المصنف ﷺ لم يقبل بكون التقابل بين الواحد والكثير من قبيل التقابل المصطلح، وإنّما رأى أن بينهما اختلافاً تشكيكياً، وقد استدلّ على رأيه هذا بما يمكن عرضه من خلال المقدّمات التالية:

ـ الواحد موجود والكثير موجود.

ـ الواحد والكثير متنافيان في الجملة.

ـ الموجود من حيث هو موجود ينقسم إلى الواحد والكثير، وبهذا يتضح أنّ ابحاث الوحدة والكثرة من صميم البحث الفلسفي.

ـ مفهوم الواحد والكثير منتزعان من الوجود لذاته، وذلك لأصالته وبطلان ما عداه.

ـ الوحدة تساوق الوجود والوجود كما علمت واحد وكثير، فتصدق الوحدة مع الواحد والكثير.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ١٢٢.

ـ الوجود حقيقة واحدة مشككة. إذن التفاوت بين الواحد والكثير تفاوت تشكيكي، لانهما غير خارجين عن الوجود المشكّك، مرتبة منه واحد وأخرى كثير كما أنّ مرتبة منه خارج وأخرى ذهن وهكذا[1].

(١) المصدر السابق، ١٢٦ تعليقة للمصنف ﷺ.

المرحلة التاسعة:

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثلاثة فصول:

- ❖ الفصل الأول: في معنى السبق واللحوق وأقسامها والمعيّة
- ❖ الفصل الثاني: في ملاك السبق في أقسامه
- ❖ الفصل الثالث: في القدم والحدوث وأقسامهما

الفصل الأول:

في معنى السبق واللحوق وأقسامها والمعيّة

إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود (السبق) و(اللحوق)، وذلك أنّه ربّما كان لشيئين ـ بما هما موجودان ـ نسبة مشتركة إلى مبدأ وجوديّ، لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر، كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد، لكن الاثنين أقرب إليه، فيسمّى: (سابقاً) و(متقدّماً) وتسمّى الثلاثة: (لاحقة) و(متأخرّة).

وربّما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين، فتسمّى حالهما بالنسبة إليه: (معيّة) وهما معان.

وقد عدّوا للسبق واللحوق أقساماً عثروا عليها بالاستقراء.

١. منها: السبق الزماني، وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، كالأمس على اليوم، وتقدمّ الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق، ويقابله اللحوق الزماني.

٢. ومنها: السبق بالطبع: وهو تقدّم العلّة الناقصة على المعلول، كتقدّم الاثنين على الثلاثة.

٣. ومنها: السبق بالعليّة: وهو تقدّم العلّة التامّة على المعلول.

٤. ومنها السبق بالماهية، ويسمّى أيضاً: (التقدّم بالتجوهر) وهو تقدّم علل القوام على معلولها كتقدم أجزاء الماهيّة النوعيّة على النّوع، وعدّ منه تقدّم

الماهية على لوازمها، كتقدّم الأربعة على الزوجيّة، ويقابله اللحوق والتأخّر بالماهيّة والتجوهر.

وتسمّى هذه الأقسام الثلاثة ـ أعني: ما بالطبع، وما بالعلية، وما بالتجوهر: (سبقاً ولحوقاً بالذات).

٥. ومنها: السبق بالحقيقة، وهو أنْ يتلبَّس السابق بمعنى من المعاني بالذات، ويتلبّس به اللاحق بالعرض، كتلبّس الماء بالجريان حقيقة وبالذات، وتلبّس الميزاب به بالعرض، ويقابله اللحوق بذاك المعنى، وهذا ممّا زاده صدر المتألهين رحمه الله.

٦. ومنها: السبق والتقدّم بالدّهر، وهو تقدّم العلّة الموجبة على معلولها لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له ـ كما في التقدّم بالعليّة ـ بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول، وتقرّر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدّم نشأة التجرّد العقلي على نشأة المادّة، ويقابله اللحوق والتأخّر الدهري.

وهذا القسم قد زادهُ السيد الداماد رحمه الله، بناء على ما صوّره من الحدوث والقدم الدهريين وسيجيء بيانه.

٧. ومنها: السبق والتقدّم بالرتبة، أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع أو بحسب الوضع والاعتبار فالأول: كالأجناس والأنواع المترتبة، فإنّك إن ابتدأتَ آخذاً من جنس الأجناس كان سابقاً متقدّماً على ما دونه، ثم الذي يليه وهكذا حتّى ينتهي إلى النوع الأخير، وإن ابتدأت آخذاً من النوع الأخير كان الأمر في التقدم والتأخّر بالعكس.

والثاني: كالإمام والمأموم، فإنّك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثمّ من يليه على من يليه، وان

اعتبرت المبدأ هو الباب كان أمر السبق واللحوق بالعكس.

٨. ومنها: السبق بالشَّرف: وهو السبق في الصفات الكماليّة، كتقدّم العـالم على الجاهل والشجاع على الجبان.

الشرح:

السبق واللحوق والمعيّة من المفاهيم البديهيّة المستغنية عن التعريف، وهي تلحق الموجود بما هو موجود اذ لا يشترط في الوجود السابق أن يكون مجرّداً أو طبيعيّاً أو رياضيّاً، بل إنّما يتصف بها الموجود من حيث هو موجود اذا قيس إلى موجود آخر من حيث هو كذلك. ولكنّ هذه الأمور الثلاثة ليست على شاكلة واحدة وإنّما تتنوّع بتنوّع ملاك ومناط السبق واللحوق والمعيّة، فإذا كان الملاك الزمان ـ مثلاً ـ فالسبق واللحوق والمعيّة زمانيٌ، وذلك كسبق غزوة بدر لغزوة الخندق ولحوق الخندق لغزوة بدر، وكمعيّة زيد وعمرو بالنسبة لدخولهما في وقت واحد إلى المدرسة مثلاً.

لقد تضمّن هذه الفصل الأقسام المعروفة بالاستقراء لكل من الأقسام الثلاثة، وإنْ ركّز على السبق دون الآخرين، لانّهما يعرفان به؛ إذ «المعيّة بإزاء التقدّم والتأخّر، وإنْ كان التقدم والتأخّر على أنحاء خمسة كانت المعيّة أيضاً على تلك الأنحاء، فالمعيّة الزمانية أن يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدّماً على الآخر، والمعيّة في الرتبة أن يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون أحدهما أقرب إلى المبدء من الآخر....»[1]، والأمور الثلاثة السابقة وليدة حصر عقلي وهو وليد قسمة ثنائية، تبدأ من شرطية منفصلة، تدور بين النفي والاثبات، فاذا قيس موجود بما هو موجود إلى آخر كذلك، فإنّه لا يخلو أمرهما من الحالات الثلاث التالية:

---

(١) الفصل السابع من النمط الخامس من الإشارات.

(ب) بالنسبة إلى (ح)

(ب) مع (ح) | لا

متقدم عليه | لا

فلو كان الزمان هو الملاك ـ مثلاً ـ فان (ب) إمّا مع (ج) في الزمان، فهما معان وتكون المعية زمانية، وان لم يكن معه فامّا (ب) متقدمّ على (ح) وبالتالي يكون (ب) سابقاً، و(ح) لاحقاً، أو لا، أي لا يكون (ح) مع (ب) ولا متقدماً عليه، فيكون متأخراً عنه ولاحقاً لهُ. إذن فالأقسام ثلاثة بالحصر العقلي، وإنّما أقسام هذه الأقسام إنّما عُثر عليها بالاستقراء. ولنشرح أقسام السبق الثمانية واحداً بعد آخر.

السبق الزماني: السبق إنّما يكون زمانياً، اذا كان وليد النسبة الى الزمان، وبعبارة أخرى:

اذا كان ملاك السبق واللحوق هو الزمان، بحيث اذا قيس (ب) الى زمان ما و(ج) الى ذلك الزمان وكان لـ (ب) من الزمان ما ليس لـ (ج)، عندها يكون (ب) سابقاً و(ح) لاحقاً، وان كان لكل منهما ما للأخر يكونان معين.

للسبق الزماني موردان، هما أجزاء الزمان والزّمانيّات، اي الحوادث الواقعة في الزمان، فإنّ الساعة الثالثة مثلاً، وهي جزء من الزمان متقدّمة على الساعة الرابعة التي هي قطعة وجزء منه أيضاً، وانّ ولادة أبي زيد متقدمة على ولادة ولده زيد أيضاً. غير انّ حكم هذين الموردين واحد، وهو عدم مجامعة أيّ منهما للآخر، أما أجزاء الزمان ـ فإنّ الممانعة بينها ذاتية وامّا الزمانيّات فإنّما هي بتبع عدم مجامعة الزمان الذي هو ظرف الزمانيّات، وقد بدء به لأظهريّته.

السبق بالطبع: وهو تقدّم العلّة الناقصة بالوجود على معلولها، وذلك كتقدّم المادة والصورة على الجسم الذي يتركّب منهما، وكتقدّم الاثنين على الثلاثة، حيث يرتفع اللاحق بارتفاع السابق ولا عكس، اذ كلما تحققت الثلاثة وهي لاحق فإنّ الاثنين وهو السابق متحقق، وقد يتحقق الاثنان ولا تتحقّق الثلاثة.

السبق بالعليّة: وهو تقدّم العلّة التامة على المعلول، اذ لابدّ من تقدّم العلّة التامة على معلولها وليس المراد من هذا التقدم هو التقدم زماناً، فقد عرفت أنّه لابدّ من المعاصرة بين العلة والمعلول، وإنّما العقل يدرك هذا التقدم والسبق لانّ المعلول متوقف وجوده على وجود علته التامة.

السبق بالماهية: وهو كتقدّم علل القوام ـ الجنس والفصل ـ على الماهية، «فلو جاز تقرّر الماهيات منفكّة عن كافة الوجودات ـ كما زعمته المعتزلة ـ لكانت ماهية الجنس وماهية الفصل متقدمتين على ماهية النوع بالتجوهر، وكذا الماهية على لازمها»[1]، حيث إنّ الأربعة وهي ماهية سابقة للزوجية التي هي لازم من لوازمها.

امّا البحث في كون الأقسام الثلاثة: ما بالطبع وما بالعلية، وما بالتجوهر ـ سبقاً ولحوقاً بالذات فهو ما سوف يطرح في الإشارات.

السبق بالحقيقة: عندما يقال: جرى الماء، وجرى الميزاب، فهذا يعني أنّ كلاً من الماء والميزاب قد تلبّس بالجريان، غير أنّ تلبس الماء بالجريان متقدّم على تلبس الميزاب به، وذلك لانّ تلبس الميزاب بالجريان إنّما كان بواسطة كونه ظرفاً للماء المظروف الجاري فيه ومن المعلوم أنّ المتلبّس بالذات سابق على المتلبس بسببه أي بواسطته، وبناء على هذا يكون الملاك

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، مصدر سابق: ٣٠٨.

في السبق واللحوق هو التلبّس الأعم من الحقيقي والمجازي، ولا يكون ملاك السبق واللحوق هو الحقيقة، لانّه إنّما يصحّ ذلك اذا كان السابق متلبساً حقيقة وكذلك اللاحق، وملاك السبق واللحوق هو الحقيقة وهذا القسم غير الأقسام جميعاً كما سوف تأتي الإشارة إليه في إشارات هذا الفصل.

السبق واللحوق بالدهر: هذا القسم من السبق واللحوق يعتمد على الحدوث والقدم الدهريّين، وهذا ما اوضحه الحكيم السبزواري رحمه الله بما ملخصّه من مقدمات ثلاث[1]:

١. لكل موجود وعاء لوجوده، او ما يجري مجراه، فوعاء الحوادث الزمانية ـ مثلاًـ الزمان، وما يجري مجرى الوعاء للمفارقات النوعيّة، كالعقول الكلية هو الدهر، وما يجري مجرى الوعاء للحقّ وصفاته وأسمائه هو السرمد.

٢. للوجود سلسلتان: طولية وعرضية، اما الطولية فهي: اللاّهوت والجبروت والملكوت والناسوت، وأما العرضيّة فهي ها هنا عالم الاجسام الطبيعية.

٣. العدم تابع في احكامه للوجود، فمنه زماني، ومنه دهري ومنه سرمدي فاذا قيل: العالم حادث دهري ـ مثلاً ـ فانّ معناه انّ الملك مسبوق بالعدم الدهري، لانه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذي وعاؤه الدهر. فيكون بناءً على هذا عالم الملكوت سابق وعالم الناسوت أو الملك لاحق وذلك بالنسبة إلى الدهر الذي عرفت انّه يجري مجرى وعاء المفارقات النورية وقد زاد هذا القسم السيد الداماد رحمه الله كما زاد القسم الذي قبله تلميذه صدر المتألّهين رحمه الله.

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، مصدر سابق: ٢٨٩.

السبق والتقدّم بالرتبة: الرتبة على قسمين لأنّها وليدة الترتيب الذي تارة يكون ترتيباً طبعيّاً، أي بحسب الطبع، وأخرى يكون اعتباريّاً، أي بحسب الاعتبار والاصطلاح، لذلك فالرتبة تارة تكون طبعيّة، وأخرى تكون اعتبارية، وأما الطبعيّة فالجوهر بالنسبة للجسم المطلق، فهو سابق له طبعاً، والجسم بدوره سابق للجسم النّامي، السابق بدوره للحساس المتحرك بالإرادة، وما ذكر ثانياً يكون لاحقاً بالطبع لما ذكر أوّلاً.

وأمّا الاعتبارية، فإمام الجماعة سابق والمأموم لاحق، وذلك بالنسبة للمحراب أما اذا اعتبرنا المبدأ هو الباب الذي يقابل المحراب، فيكون المأموم سابقاً والامام لاحقاً.

السبق بالشرف: وذلك عندما يكون المبدأ الصفات الكمالية، كالعلم، والشجاعة والكرم، فيتقدّم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان، والكريم الجواد على البخيل.

إشارات الفصل:

السبق بالحقيقة غير الأقسام جميعاً: «إذ في الكلّ، كلّ من المتقدّم والمتأخر متصف بالملاك حقيقة ولا صحّة لسلب الاتصاف من المتأخّر، وفيه قد اعتبر أنْ يكون اتصاف المتأخّر بالملاك مجازاً من باب الوصف بحال المتعلقّ، ويكون السلب صحيحاً، كسبق الوجود على الماهيّة على المذهب المنصور فانّ التحقّق ثابت للوجود بالحقيقة، وللماهيّة بالمجاز والعرض»[١].

السبق واللحوق بالذات وبالعرض: ليست الأقسام المذكورة للسبق واللحوق على شاكلة واحدة، وإنّما منها ما يكون بالذات أي من دون واسطة، وهو ما ذكره المصنف ﷺ، لكنّ عدّ السبق واللحوق بين الزمانيات بالذات مما لا يخفى الاشكال فيه، ومنها ما يكون بالعرض، وهو ما بقي من أقسام غير التي ذكرها المصنف ﷺ كأقسام للسبق واللحوق بالذات إنّما هي بالعرض، أي بواسطة أمر آخر غير ذات السابق واللاحق.

الشرف شرفان: «يستعمل الشرف بمعنيين، الأول: الشرف الوجودي، والثاني: الشرف الأخلاقي من الفضيلة العمليّة»[٢].

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، مصدر سابق: ٣١٠.

(٢) رحيق مختوم، مصدر سابق ١: ١٢٩ـ ١٣٠.

الفصل الثاني:

في ملاك السبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدّم والمتأخّر، الذي فيه التقدّم.

ملاك السبق في السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان، سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود، وفي السبق بالعلية هو الوجوب، وفي السبق بالماهيّة والتجوهر هو تقرر الماهيّة، وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقق، الأعم من الحقيقي والمجازي، وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع، وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدأ محدود، كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسيّة وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقلية، وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزية.

الشرح:

يمكن عرض ملاكات الأقسام المذكورة من خلال البيان التالي:

السبق	ملاكه
١ـ الزماني	١ـ الزمان
٢ـ بالطبع	٢ـ الوجود
٣ـ بالعلية	٣ـ الوجوب
٤ـ بالماهيّة	٤ـ تقرّر الماهيّة
٥ـ بالحقيقة	٥ـ مطلق التحقُّق والتلبّس
٦ـ بالدهّر	٦ـ الكون بمتن الواقع
٧ـ بالرتبة	٧ـ المبدأ المعتبر المحدود
٨ ـ بالشرف	٨ ـ الفضل والمزية

قال الحكيم السبزواري رحمه الله في تعريف الملاك: «وهو المسمّى عندهم بالملاك، وهو مشترك بين المتقدّم والمتأخّر، ويكون منه شيء للمتقدم وليس للمتأخّر، ولكن ليس للمتأخّر منه شيء إلاّ وهو حاصل للمتقدّم»[1].

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري: مصدر سابق: ٣١٦.

إشارات الفصل:

أي فرق بين بالطبع وبالعليّة: «قيل: للعلّة الناقصة أيضاً تقدّم بالوجوب، حيث إنّ وجودها المتقدم على وجود المعلول متفرّع على وجوبها؛ اذ الشيء ما لم يجب بعلّته لم يوجد، وأجيب: بأنّه لا دخل لوجوب العلّة الناقصة في وجوب المعلول، لأنّ وجوبه يستفاد من العلّة التامّة فوجوبها إنّما هو لتوجد، ولوجودها الدّخل في وجوب المعلول حيث إنّه بعد تحقّق ساير ماله الدّخل في وجوبه يجب المعلول بعلّته التامّة فيوجد. هكذا قيل ولا يخلو من الوهن؛ ضرورة أنّ وجوب المعلول كما لم يكن من العلّة الناقصة فقط وجوده أيضاً لم يكن كذلك، وكما أنّ لها الدّخل في وجوده في الجملة وعلى نحو العلّة الناقصة كذلك لها الدخل في وجوبه كذلك، فالتفكيك بين الوجوب والوجود لعلّه تهكمّ....»[1]. يمكن عرض الإشكال بالصورة التالية:

الفرض: عندنا علّتان تامة وناقصة، وكلاهما موجود.

المدّعى: لا فرق بين تقدّم كلٍّ من العلتين التامّة والناقصة على المعلول.

البرهان: أمّا العلة التامة فلا خلاف في تقدّمها على المعلول بالوجوب، وإنّما الخلاف في تقدّم العلة الناقصة على المعلول، حيث ادّعى المستشكل أنّها متقدمة أيضاً بالوجوب ودليله على مدّعاه هو ما يمكن عرضه من خلال ما يلي:

١. العلة الناقصة موجودة.

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق ١: ٢٨٢.

٢. المعلول موجود، والا لا معنى للحديث حول السابق واللاحق.

٣. المعلول ما كان يوجد لولا العلة الناقصة، حيث انّ لها دوراً ضمن العلّة التّامّة.

٤. العلة الناقصة ما كانت تقوم بدورها هذا، لولا وجودها، ولولا أنْ وجب الوجود لها لما وجدت.

إذن توقف وجود المعلول على وجود العلة الناقصة، ووجودها توقف على وجوبها، إذن فهي سابقة بالوجوب لمعلولها أيضاً، فاذا كان الأمر كذلك فلا معنى لجعل السبق بالطبع والسبق بالعلية قسمين أحدهما غير الآخر.

وقد أجيب على ما تقدم بالتفريق بين الوجوب الذي للعلة الناقصة وبين الوجوب الذي للعلة التامة، وأنّ وجوب المعلول إنّما يستند إلى وجوب التامّة دون الناقصة.

وقد اشكل على الجواب السابق، بأنّه لا يمكن قبول عدم مدخلية العلة الناقصة في وجوب المعلول. حيث انّ لها دوراً في ذلك، ولو في الجملة.

والحقّ انّ الوجوب الذي للمعلول لا يكون مستنداً إلاّ على العلّة التامّة، حيث تقدّم أنّه اذا وجدت العلة التامة وجب وجود المعلول، أجزاء العلة التامّة بما هي أجزاء لا دور لها في وجود المعلول بل ولا تستحقّ أنّ تسمّى بالعلّة، وقد أشرنا في مباحث العلة إلى أنّ وصف الناقصة بالعلة إنّما هو لما ليس له، وذلك باعتبار ما سيكون، ووصف العلة بالتامة إنّما هو وصف توضيحي وليس احترازيّاً، لانّ الشيء لا يوجد إلاّ اذا كان تام الفاعلية، وبهذا يستحق أنْ يوصف بأنّه علّة، وأجزاء العلة لا توجد فلا توصف بأنها علة حقيقية.

الفصل الثالث:

في القدم والحدوث وأقسامهما

كانت العامّة تطلق اللفظتين: (القديم) و(الحادث) على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد، اذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر، فكان الأكثر زماناً هو القديم والأقل زماناً هو الحادث والحديث وهما وصفان إضافيّان، أي إنّ الشيء الواحد يكون حادثاً بالنسبة إلى شيء، وقديماً بالنسبة إلى آخر، فكان المحصّل من مفهوم الحدوث هو مسبوقيّة الشيء بالعدم في زمان، ومن مفهوم القدم عدم كونه مسبوقاً بذلك.

ثمّ عمَّموا مفهومي اللّفظين بأخذ العدم مطلقاً يعمّ العدم المقابل، وهو العدم الزماني الذي لا يجامع الوجود، والعدم المجامع الذي هو عدم الشيء في حدّ ذاته المجامع لوجوده بعد استناده إلى العلّة. فكان مفهوم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم، ومفهوم القدم عدم مسبوقيّته بالعدم. والمعنيان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود، فإنّ الموجود بما هو موجود، إمّا مسبوق بالعدم، وإمّا ليس بمسبوق به، وعند ذلك صحّ البحث عنهما في الفلسفة.

فمن الحدوث الحدوث الزماني، وهو مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبوقيّة اليوم بالعدم في أمس، ومسبوقيّة حوادث اليوم بالعدم في أمس، ويقابله القدم الزماني، وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزّماني، كمطلق الزَّمان الذي لا يتقدّمه زمان ولا زماني، والاّ ثبت الزمان من حيث انتفى، هذا خلف.

فإن قلت: الماهيّة ليس لها في حدّ ذاتها إلاّ الإمكان، ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وخلوّ الذات عن الوجود والعدم جميعاً دون التلبّس بالعدم، كما قيل.

قلت: الماهيّة وإنْ كانت في (حدّ) ذاتها خالية عن الوجود والعدم، مفتقرة في تلبسها بأحدهما إلى مرجّح، لكن عدم مرجّح الوجود وعلّته كافٍ في كونها معدومة، وبعبارة أخرى: خلوّها في حدّ ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها إنّما هو بحسب الحمل الأولي، وهو لا ينافي اتصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع. ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتي، وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم في حدّ ذاته، وإنّما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، وهو الوجود الواجبي الذي ماهيّته إنّيتة.

ومن الحدوث الحدوث الدّهري، الذي ذكره السيّد المحقّق الداماد ﵀، وهو مسبوقيّة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية، وهو عدم غير مجامع، لكنه غير زماني، كمسبوقية عالم المادة بعدمه المتقّرر في عالم المثال، ويقابله القدم الدهري، وهو ظاهر.

الشرح:

الأمور التي تناولها المصنف رحمه الله في هذا الفصل هي التالية:

١. الإشارة إلى معنيين للحادث والقديم، احدهما أضيق من الأخر.

٢. الإشارة إلى فلسفية بحث القدم والحدوث.

٣. إشكال ودفعه.

٤. الإشارة إلى القدم والحدوث الدهريين.

الأمر الأول: لقد ذكرنا في بداية الكلام في شرح هذا الفصل أنّ المصنف رحمه الله قد أشار إلى معنيين للحدوث والقدم، وانّ احدهما أضيق من الأخر أو أخصّ منه، ومردّ الأخصيّة والأعميّة أو السعة والضيق إلى معنى العدم المأخوذ في مفهوم كل من المعنيين، إذ العدم على قسمين:

١. مقابل: وهو العدم الذي لا يجامع الوجود، كعدم زيد في زمان لا يجامع وجوده في ذلك الزمان.

٢. مجامع: وهو العدم الذي يجامع الوجود. وذلك كالماهية المعدومة في حدّ ذاتها حال وجودها فإذا عرّفنا الحدوث بمسبوقية وجود الشيء بالعدم، فإنّ هذا المقدار من التعريف بمثابة الجنس للمعرَّف الذي هو الحدوث. والذي هو بمنزلة الفصل واحد من معنيي العدم المشار إليهما آنفا. فإنْ أخذ العدم المقابل وهو العدم الزماني فيكون الحدوث زمانياً، وهو مسبوقية الشيء بالعدم في زمان، وبذلك يعرف القدم الزماني أيضاً.

وإنْ أخذ العدم المجامع، وهو عدم الشيء في حدّ ذاته المجامع لوجوده بعد استناده إلى العلّة فيكون الحدوث ذاتياً، والقدم كذلك.

وإنْ أخذ العدم المطلق سواء كان مقابلاً ومجامعاً فيكون معنى الحدوث والقدم أعم من المعنيين السابقين، فيصبح معنى الحدوث والقدم بناء على هذه التوسعة هو مسبوقيةّ الوجود بالعدم، وبهذا يكون كلّ من الحدوث والقدم من الأعراض الذاتية للموجود المطلق، فصح أنْ يبحث عنهما في الفلسفة.

الأمر الثاني: اتضحت فلسفية هذا البحث من خلال ما تقدّم، لكن يمكن عرض هذا الأمر من خلال القياس التالي الذي اتضحت صغراه في الأمر السابق:

البحث عن الوجود بما هو وجود بحث فلسفيّ

البحث عن القدم والحدوث بحث عن الوجود بما هو موجود

∴ البحث عن القدم والحدوث بحث فلسفي

طبعاً لابدَّ من التنويه بأنّ المقصود بالقدم والحدوث المذكورين في الصغرى إنّما هما بالمعنى الأوسع او الأعم، أي مسبوقية وعدم مسبوقية الوجود بالعدم. العدم المطلق الذي يعمّ المجامع والمقابل.

إشكال ودفعه:

أمّا الإشكال: تقدّم عند الحديث عن الحدوث الذاتي بأنّه مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم في حدّ ذاته، أي أنّ الماهية قبل وجودها استناداً إلى علتها هي معدومة في حدّ ذاتها، ولكن كيف ينسجم هذا مع ما سمعناه مراراً من انّ الماهية ليس لها في حدّ ذاتها إلاّ الإمكان.

وبعبارة اخرى: الماهية بناء على كونها حادثاً ذاتياً أي مسبوقة الوجود بالعدم في ذاتها، وبناء على ما تقدم من أبحاث هي ممكنة أي خالية الذات

عن الوجود والعدم، البناء الأول يجعل من الماهية متلبسة بالعدم بينما البناء الثاني يصيّرها عاريّة من ذلك اللباس.

إذن فيجب رفع اليد إمّا عن كون الماهية حادثاً ذاتياً أو أنْ نرفع اليد عن كونها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم.

أما دفع الاشكال فانه يكون بالتميز بين الحملين، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

الماهية قبل الوجود	**الماهية بعد الوجود**
١. الماهية معدومة	١. الماهيّة موجودة
٢. الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم	٢. الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم
	٣. الماهيّة معدومة

أما الماهيّة قبل الوجود فهي معدومة بالحمل الشائع ومتساوية النسبة إلى الوجود والعدم بالحمل الأولي. فلا تناقض، مع تغاير جهة الحمل.

وأمّا الماهية بعد الوجود، فهي موجودة بالحمل الشايع، ومتساوية النسبة إلى الوجود والعدم بالحمل الأولي، وهي معدومة بالحمل الشائع أيضاً، وهنا من حقّ السامع أنْ يبادر إلى الاشكال: إذ كيف لشيء واحد وهو الماهية أن يكون معدوماً وموجوداً بنفس الحمل: الماهية معدومة بالحمل الشايع، الماهية موجودة بالحمل الشائع، أليس في هذا اجتماع للنقيضين؟

الجواب: انّ الوجود والعدم المحمولين بالحمل الشائع على الماهية ليسا بنقيضين حتى يلزم اجتماعهما. وذلك، لأنّ الوجود محمول على

الماهية بالعرض بينما العدم فهو محمول عليها بالذات، فإنّه من تقسيمات الحمل الشائع انّ المحمول تارة يكون بالذات وأخرى بالعرض[١].

الحدوث الدهّري: هو مسبوقية نشأة أو عالم من عوالم الوجود بعدمه في مرتبة أو نشأة او عالم يكون فوقه في السلسلة الطولية، وذلك كمسبوقية عالم المادة بعدمه في مرتبة عالم المثال، وكمسبوقية عالم المثال بعدمه في عالم العقل، المسبوق بعدمه في عالم الصقع الربوبي، والفرق بين هذا الحدوث الذي ذكره السيد الداماد رحمه الله وبين الحدوث الذاتي؛ هو أنّ الأخير منحصر في نشأة ومرتبة، اذ هو بين مفردات النشأة الواحدة، بينما الأول فهو بين النشآت والعوالم المختلفة.

---

(١) لقد تقدمت الإشارة إليه في إشارات الفصل الرابع في المرحلة الثامنة.

إشارات الفصل:

الحدوث الذاتي في القرآن الكريم: «لقد عُبِّر في التنزيل الحكيم عن الحدث الذاتي لكل معلوم بقوله عزَّ من قائل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، أي إلاّ ذاته تعالى ذكره، أو إلاّ جهة الوجوب به جلّ سلطانه...»[١].

الحدوث الذاتي في الدعاء المأثور: قال العارف المتألّه الشيخ حسن زادة آملي دام ظله: وفي الدعاء المأثور: «يا من خلق الأشياء من العدم». ثم كون الممكن من ذاته أن يكون (ليساً) بمعنى أن لا اقتضاء له بالنسبة للوجود والعدم وإلاّ لزم وجوبه أو امتناعه، والذي نقله في الشوارق من كلام الشيخ ها هنا[٢]، هو هكذا: «انّ للمعلول في نفسه أنْ يكون ليساً، وله من علته أن يكون أيساً أي موجوداً، والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كلّ معلول أيساً بعد ليس بعديّة بالذات».

ثم قال صاحب الشوارق بعد نقل كلام الشيخ: «ومقصود الشيخ من التقدّم بالذات ها هنا التقدّم بالماهيّة؛ لانّ تقدّم ما بالذات على ما بالغير هو هذا التقدّم؛ لذا التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير، وليس بحاصل لما بالغير إلاّ وهو حاصل لما بالذات، فيتحقّق ها هنا ملاك التقدّم بالماهية، فما بالذات متقدّم بالماهية على ما بالغير، وهو المطلوب.....»[٣].

---

(١) الداماد، محمد بن محمد الحسيني، القبسات، باهتمام، دكتور مهدي محقق، انتشارات: جامعة طهران، ١٣٧٤هـ.ش، الطبعة الثانية، ص ١٩.

(٢) في الفريدة الثالثة: في القِدم والحدوث، من شرح المنظومة للحكيم السبزواري رحمه الله.

(٣) تعليقة على شرح المنظومة، مصدر سابق: ٢٨٧.

إذن ما يحمل على الماهية بالحمل الشائع ليس على شاكلة واحدة، حيث تارة يكون محمولها بالذات أي من دون واسطة وأخرى بالعرض والواسطة، والأول كالعدم والثاني كالوجود.

المرحلة العاشرة:

في القوّة والفعل

وفيها ستة عشر فصلاً:

- الفصل الأول: كل حادث زماني مسبوق بقوّة الوجود
- الفصل الثاني: في تقسيم التغيّر
- الفصل الثالث: في تحديد الحركة
- الفصل الرابع: في انقسام الحركة إلى توسطيّة وقطعيّة
- الفصل الخامس: في مبدأ الحركة ومنتهاها
- الفصل السادس: في موضوع الحركة وهو المتحرّك الذي يتلبسّ بها
- الفصل السابع: في فاعل الحركة وهو المحرّك
- الفصل الثامن: في ارتباط المتغيّر بالثابت
- الفصل التاسع: في المسافة التي يقطعها المتحرّك بالحركة
- الفصل العاشر: في المقولات التي تقع فيها الحركة
- الفصل الحادي عشر: في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق
- الفصل الثاني عشر: في موضوع الحركة الجوهريّة وفاعلها
- الفصل الثالث عشر: في الزمان
- الفصل الرابع عشر: في السرعة والبطئ
- الفصل الخامس عشر: في السكون
- الفصل السادس عشر: في انقسامات الحركة

وجود الشيء في الأعيان ـ بحيث يترتّب عليه آثاره المطلوبة ـ يسمّى: (فعلاً)، ويقال: (إنّ وجوده بالفعل)، وإمكانه الذي قبل تحقّقه يسمّى: (قوّة)، ويقال: (إنّ وجوده بالقوّة)، وذلك كالماء يمكن أن يتبدل هواءً، فإنّه ما دام ماءً ماء بالفعل، وهواء بالقوّة، فاذا تبدّل هواءً صار هواءً بالفعل وبطلت القوّة، فمن الوجود ما هو بالفعل، ومنه ما هو بالقوّة، والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة.

الشرح:

الأسطر السابقة حملت أمرين اثنين:

١. تعريف ما بالقوّة وما بالفعل.

٢. فلسفيّة البحث.

أما الأول: إنّ كل شيء موجود تترتّب عليه الآثار لا محالة، وذلك لأصالة الوجود، إذ هناك آثار متوقّع ترتُّبها على الموجودات بحكم المعرفة بتلك الموجودات، فإذا نظرنا إلى شيء نعتقد أنّ له مدخلية في وجود شيء نتوقع ترتب آثار معينة عليه، فإنّنا نقول للشيء الأول أنه بالقوّة، وذلك لأنّ الآثار المتوقّعة ليست تترتّب عليه، أي عنده استعداد أنْ يتكامل ويتطوّر حتى يصبح في درجة وجوديّة تخوّله ترتب الآثار المتوقعة عليه، فاذا ما تمّ له ذلك، فانه يقال: هذا الشيء كذا بالفعل، وخذ مثالاً لهذا البذرة والشجرة، حيث ندرك العلاقة بينهما، وندرك ما يترتبّ على الشجرة من آثار، فنقول للبذرة انها شجرة بالقوّة، وذلك لعدم ترتب آثار الشجرية عليها، ثمَّ اذا تكاملت البذرة وأصبحت شجرة فاننا نقول: انّها شجرة بالفعل.

وأما الأمر الثاني: فهو ما سوف تقف عليه في إشارات الفصل الأول من هذه المرحلة.

الفصل الأول:

كُلُّ حادثٍ زمانيٍّ مسبوقٌ بقوّةِ الوجودِ

كل حادث زماني فإنّه مسبوق بقوّة الوجود، لأنّه قبل تحقق وجوده يجب أنْ يكون ممكن الوجود، يجوز أنْ يتصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد، اذ لو كان ممتنع الوجود استحال تحقّقه، كما أنّه لو كان واجباً لم يتخلّف عن الوجود، لكنّه ربّما لم يوجد، وإمكانه هذا، غير قدرة الفاعل عليه، لأنّ إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده، لا بالقياس إلى شيء آخر كالفاعل.

وهذا الإمكان أمر خارجي، لا معنى عقليّ اعتباريّ لاحق بماهيّة الشيء، لأنّه يتصف بالشدة والضعف والقرب والبعد، فالنطفة التي فيها إمكان أن تصير إنساناً أقرب إلى الإنسانيّة من الغذاء الذي يتبدّل نطفة، والإمكان فيها أشدّ منه فيه.

واذا كان هذا الإمكان أمراً موجوداً في الخارج فليس جوهراً قائماً بذاته، وهو ظاهر، بل هو عرض قائم بشيء آخر، فلنسمّه: (قوّة)، ولنسمّ موضوعه: (مادّة)، فإذن لكل حادث زمانيّ مادة سابقة عليه تحمل قوّة وجوده.

ويجب أنْ تكون المادّة غير آبية عن الفعليّة التي تحملُ إمكانها، فهي في ذاتها قوّة الفعلية التي فيها إمكانها، اذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية أخرى، بل هي جوهرٌ فعليّة وجوده أنّه قوّة الأشياء، وهي لكونها جوهراً بالقوّة قائمة بفعلية أخرى، اذا حدثت الفعلية التي فيها قوّتها بطلت الفعلية الأولى، وقامت مقامها الفعلية الحديثة، كالماء اذا صار هواء بطلت

الصورة المائيّة التي كانت تقوّم المادّة الحاملة لـصورة الهـواء، وقامـت الـصورة الهوائية مقامها، فتقومّت بها المادة التي كانت تحمل إمكانها.

ومادة الفعليّة الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلـة واحـدة، والاّ كانـت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة، فاستلزمت إمكاناً آخـر ومـادّة أخـرى، وهكـذا، فكانت لحادث واحد موادّ وإمكانات غير متناهية، وهو محـال، ونظـير الاشـكال لازم فيما لو فرض للمادة حدوث زماني. وقد تبيّن بما مرّ أيضاً.

أوّلاً: أنّ كل حادث زمانيّ فله مادة تحمل قوّة وجوده.

وثانياً: أنّ مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينها.

وثالثاً: أنّ النسبة بين المادة وقوّة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعـي والجسم التعليمي، فقوّة الشيء الخاصّ تعيّن قوة المادة المبهمـة، كمـا أنّ الجـسم التعليمي يُعيّنُ الامتدادات الثلاثة في الجسم الطبيعي.

ورابعاً: أنّ وجود الحوادث الزمانيّة لا ينفكُّ عن تغيرّ في صورها إن كانت جواهر أو في أحوالها ان كانت اعراضاً.

وخامساً: أنّ القوّة تقوّم دائماً بفعلية، والمادة تقوّم دائمـاً بـصورة تحفظهـا، فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الـصورة الحديثـة مقـام القديمـة وقوّمـت المادة.

وسادساً: يتبيّن بما تقدم أنّ القوّة تتقدّم على الفعل الخـاص تقـدّماً زمانيّـاً وأنّ مطلق الفعل يتقدّم على القوّة بجميـع أنحـاء التقـدّم مـن ـ عِلّـيّ وطبعـي وزماني وغيرها ـ.

الشرح:

نقاط البحث في هذا الفصل هي التالية:

أ. الاستدلال على سبق الحادث الزماني بقوّة الوجود.

ب . الاستدلال على أنّ تلك القوّة أو الإمكان أمر خارجي.

ج . الاستدلال على أنَّ ذلك الإمكان أو القـوة عَـرَضٌ، فلابـدَّ لـه مـن موضوع هو المادة.

د. ذكر أحكام تلك المادة التي صارت موضوعاً لذلك الإمكان، وهي:

١. عدم إبائها عن الفعلية التي تحمل إمكانها.

٢. وحدة مادة الفعلية الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلة.

٣. المادة ليست حادثاً زمانياً.

هـ . نتائج ست.

النقطة الأولى: يمكن الاستدلال على سبق الحادث الزماني بقوّة الوجود من خلال البرهان التالي:

الفرض: (أ) حادث زماني، أي كان مسبوقاً بالعدم في زمان سابق عليه.

المدّعى: (أ) مسبوق بإمكان وقوّة وجوده.

البرهان: لو لم يكن (أ) مسبوقاً بإمكان وجوده لكان إمّا ممتنع الوجـود أو واجبه، والتالي باطل بكلا شقيه، فالمقدّم مثله.

أما بيان الملازمة، فلأنّك علمت أنّ الموادّ ثلاث لا تجتمع ولا ترتفـع، فإذا ارتفعت واحدة فلابدَّ مـن صـدق واحـدة مـن البـاقيتين، ولمّـا رفعنـا الإمكان فلابدَّ من صدق إمّا الامتناع أو الوجوب.

وأمّا بطلان التالي بشقّيه، فلأنّ الشق الأول وهو الامتناع يلزم منه عدم وجود (أ)، اذ الممتنع بالذات لا يوجد، وقد فرضنا (أ) حادثاً زمانياً، أي موجوداً بعد العدم في زمان سابق عليه وأما الشق الثاني، وهو الوجوب؛ فلأن لازمه ان لا يكون معدوماً، وقد كان كذلك في زمن سابق عليه، إذن فالمقدم وهو لو لم يكن (أ) مسبوقاً بإمكان وجوده، باطل، وهو المطلوب.

النقطة الثانية: الإمكان خارجي: يمكن الاستدلال عليه من خلال القياس التالي:

كل موصوف بصفات الخارج خارجي

هذا الإمكان موصوف بصفات الخارج

∴ هذا الإمكان خارجي

أمّا الكبرى فواضحة.

واما الصغرى، فلانّ هذا الإمكان يتصف بالشدة والضعف والقرب والبعد، وهي صفات الخارج، أليس ترى أنّ النطفة أقرب إلى الإنسانية من الغذاء والإنسانية فيها أشدّ من الإنسانية فيه.

النقطة الثالثة: الإمكان عرض: ذلك الإمكان الذي يسبق الحادث الزماني ليس جوهراً وإنّما هو عرض، وكأنّ الأمر بلغ درجة من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى اقامة دليل على العرضية، لذلك اكتفى المصنف رحمه الله ببداهة كون القوة او الإمكان عرضاً وليس جوهراً، ولكن يمكن الاستدلال على هذه العرضية بالتالي: وهو ما عرضه صدرا رحمه الله في الاسفار[1]:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٥٠.

الإمكان متقوّم بالنسبة

كل متقوم بالنسبة عرض

∴ الإمكان عرض

أما الصغرى: فلانّ الإمكان المذكور منسوب إلى ما هو إمكان وجوده، وهو المستعدّ له.

واما الكبرى، فلانّ النسبة عرض ولا يعقل أنْ يقوّم العرضُ الجوهر، فما يقوّمه العرض لابدَّ أنّ يكون عرضاً لا جوهراً.

وهناك دليل آخر على عرضيّة هذا الإمكان ذكره صدر المتألهين رحمه الله أيضاً في تعليقة منه على الشفاء[1]، وهو ما يمكن تقريره من خلال القياس التالي:

الإمكان صفة

لا شيء من الصفة بجوهر

∴ لا شيء من الإمكان بجوهر

وبما انّ العرض هو الموجود في موضوع، فلابدَّ للإمكان من موضوع يتقوَّم وجوده به، وقد كان ذلك الموضوع لذلك العرض هو المادة. وبالعودة إلى بداية هذا الفصل نقول: كل حادث زماني مسبوق بمادة تحمل إمكان وجوده.

النقطة الرابعة: احكام المادة:

الأول: عدم إباء المادة للفعلية التي تحمل إمكانها، بل لا يمكن ذلك

---

(١) شرح وتعليقة صدرا على الهيات الشفاء، مصدر سابق: ٧٧٦.

الإباء، لأنّه يسلبُ المادّة كلَّ فعلية من الفعليات، وهـذا محـال؛ لأنَّ المـادة متقوّمة الوجود بفعلية من الفعليات، وهذا مـا تقـدّم فـي أبحـاث المرحلـة السادسة في بحث تلازم المادة والصورة وحاجة كل منهمـا للأخـرى، إذن إباء المادة ورفضها للفعليّة التي تحمل إمكانها مساوق لعدم المـادة، وذلـك لانعدام المقوّم. وإنّما المادة تحفظ بالفعلية بعد الفعلية، فإذا صار الماء هواءً فإنَّ فعلية الماء تبطل لتحدث فعلية أخرى وهي الهواء.

الثاني: مادة واحدة: إنّ مادة الفعلية السابقة وهـي المـاء ـ مـثلاً ـ هـي نفس مادة الفعلية اللاحقة التي هي الهواء، وهذا ما يمكن عرضه من خـلال البرهان التالي:

الفرض: الماء فعلية سابقة زائلة والهواء فعلية جديدة حادثة.

المدّعى: مادة الفعلية الجديدة غير حادثة، بل هي نفـس مـادّة الفعليـة الزائلة.

البرهان: لو لم تكن مادة الفعلية الجديدة واحدة وكانت حادثة للـزم أنْ يكون لحادث واحد إمكانات غير متناهية، والتالي باطل فالمقدّم مثلـه فـي البطلان.

أما بيان الملازمة: فلأنّه لو كانت مـادة الفعليّـة الحادثـة حادثـة أيـضاً، لكانت مسبوقة بإمكان وجودها، وهو عرض يحتاج إلى مادة، فتكون المادة الحادثة محتاجة إلى مادة تسبق وجودها، ثم ننقل الكلام إلى المادة السابقة فهي حادثة، فهي أيضاً مسبوقة بإمكان وجودها ـ لان كـل حـادث زمـاني مسبوق بإمكان وجـوده ـ وذلـك الإمكـان عـرض يحتـاج إلـى موضـوع وموضوعه هو المادة، إذن فالإمكـان بحاجـة إلـى المـادة والمـادة الـسابقة محتاجة إلى المادة، وهكذا.

وأما بطلان التالي: لأنَّ الحادث متناه فكيف يكون له مواد وإمكانات غير متناهية؟

الثالث: المادة غير حادثة حدوثاً زمانياً: وذلك لأن كلّ حادث زماني مسبوق بإمكان وجوده الذي يحتاج إلى المادة لأنها موضوعه الذي يحمله، فتكون المادة موجودة في زمان تكون معدومة فيه. أو يلزم من حدوثها الزماني أنْ يكون لحادث واحد موادّ وإمكانات غير متناهية، وقد تقدّم أنّه باطل.

نتائج ست:

الأولى: كل حادث زماني ماديّ، أي له مادة تحمل إمكان وجوده، لأنَّ إمكان وجوده عرض والعرض يحتاج إلى موضوع، وموضوع ذلك الإمكان هو المادة، إذن فالحادث الزماني بحاجة إلى الإمكان والإمكان بحاجة إلى المادة، فالحادث بحاجة إلى المادة.

الثانية: مادة الحوادث الزمانية واحدة، حيث انّ الحوادث عبارة عن فعليّات وصور تتعاقب على تلك المادة التي تحمل قوّة وجودها، فلو لم تكن واحدة، وكانت تحدث المادة بحدوث الفعليات للزم من ذلك عدم تناهي المواد، واذ المواد غير متناهية فلن يوجد عندنا مادة، واذ لا مادة فلا إمكان وإذ لا إمكان فلا حادث، وهو خلف.

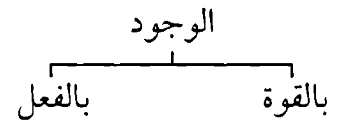
الثالثة: انّ وجود الحوادث الزمانية منوط بتغيّر الصور اذا كانت الحوادث جواهراً، وبتغير أحوال تلك الحوادث إن كانت اعراضاً، «إذ معنى حدوث عرض هو صيرورة الجوهر ذا حالة تغاير حالته السابقة، وهو التغيّر، سواء أكان متلبساً قبل عروض العرض الحادث بعرض من جنس الحادث وزال بعروض الحادث، أم لم يكن له عرض كذلك»[1].

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها الأستاذ غلام رضا الفياضي، مصدر سابق: ٧٦٣.

الرابعة: العلاقة والنسبة بين المادة والقوّة التي تحملها كالعلاقة ما بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فكما أنّ الجسم التعليمي يحدّد ويعيّن امتداد الجسم الطبيعي في الأبعاد الثلاثة، كذلك الإمكان الخاص أو الاستعداد فإنّه يحدّد ويعيّن قوّة المادة المبهمة. فكأنّ قوّة الشيء الخاص هي المادة محصّلة، فالمادة المبهمة هي لا بشرط فعلية من الفعليات وصورة من الصور، فاذا ما كان الإمكان الاستعدادي لشيء خاص فإنّه يصيرّها إلى (بشرط شيء) أي بشرط فعلية من الفعليات، «وهي من باب نسبة المبهم واللاّ متعيّن الى المتعيّن، ونحن نعرف انْ المبهم والمتعيّن في عالم الخارج متحدان، ويختلفان بحسب الاعتبار الذهني فكلّ متعيّن (عارض تحليلي) للمبهم وليس (عرضاً خارجياً) له...»[1].

الخامسة: القوّة متقوّمة دائماً بالفعلية، أي بفعليّة من الفعليات والفعلية إنّما هي بالصورة. وبعبارة أخرى: الوجود يساوق الفعلية، إذن فكل وجود بالفعل، ثم يشكل على هذه الكلية الموجبة، بجزئية سالبة هي: بعض الوجود ليس بالفعل، وهو الوجود بالقوة، وهو قسم من الوجود ناتج عن القسمة التالية:



لكنَّ الاشكال ينحلّ كما انحلّ إشكال: كلّ موجود واحد، وكلّ موجود خارجي.

حيث إنّ للفعليّة معنيين:

١. فعلية بالمعنى الأعم، تنسجم حتى مع الوجود بالقوّة.

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق ٣: ٢٠.

٢. فعلية بالمعنى الأخص، وهي تباين الوجود بالقوّة.

السادسة: يمكن أنْ تعنون هذه الثمرة بتقدم ما بالفعل على ما بالقوة، وذلك فيما اذا كان المقصود من الفعل هو مطلق الفعلية لا الفعل الخاص، إذ النطفة التي تحمل قوة الإنسان متقدم إمكانها والقوّة التي فيها على الإنسان بالفعل، إذن هذا تقدّم للقوّة على الفعل الخاص، أما القوّة بالنسبة للفعل المطلق او مطلق الفعل فهي متأخّرة عنه لا محالة، إذ الشيء الذي لا فعليّة له مطلقاً لا وجود له كذلك، وما لا وجود له كذلك كيف يكون قوّة وإمكاناً لشيء ذي فعليّة، وهذا ما يؤكد انّ الفعليّة تساوق الوجود، أي الفعليّة المطلقة لا الخاصة، حيث تصدق الفعلية حتى مع الشيء الذي يكون بالقوّة، وهذا بخلاف قوم من الفلاسفة القدماء الذين ذهبوا إلى تقدم القوّة مطلقاً على الفعل ثم راحوا يعطون تصوراً عن بداية الخلق ينسجم مع مذهبهم هذا، فزعموا أنّ الكون قبل وجوده كانت تلفّه الظلمة من كل جانب، ويشتمل السكون والموت على أطرافه الأربعة، إلى أنْ أضاء الله (تعالى) ذلك الكون، فراحت الأشياء تتحرّك وتتكامل. إذن فالأشياء موجودة لكنها ساكنة لا تتحرّك[1]. وكأنّ هؤلاء فسّروا الفعليّة بالحركة والتكامل فما هو كذلك فهو بالفعل، و إلاّ فهو بالقوّة، وأشياء الكون لم تكن تتحرك قبل أنّ يضيء الله تعالى الكون، إذن فقد كانت بالقوة، وبهذا يثبت أنّ القوة متقدمة على الفعل مطلقاً.

---

(١) قواعد كلى فلسفى، مصدر سابق: ٨١٤.

إشارات الفصل:

فلسفيّة البحث: يمكن الاستدلال على فلسفية بحث القوّة والفعل من خلال ما يلي:

١. مرجع القوة والفعل إلى الوجود والعدم، والبحث عن الوجود والعدم بحث من صميم البحث الفلسفي، سيما بناءً على عدم استطرادية البحث عن العدم، وهذا ما تقدمت الإشارة إليه في ابحاث المرحلة الأولى.

٢. مرجع القوة والفعل إلى المادة والصورة، وهما من الجواهر حيث تمّ البحث فيهما في المرحلة السادسة.

٣. مرجع القوة والفعل إلى الإمكان والضرورة، وهما من الابحاث الفلسفية المهمة.

٤. مرجع القوة والفعل إلى التقدم والتأخر، وهذا ما تقدم في المرحلة السابقة، حيث وقفت على فلسفية هذا البحث.

إذن البحث في القوّة والفعل من أبحاث الفلسفة الأولى.

إشكال ودفع:

أما الإشكال: انّ الدليل الذي أقيم لإثبات الإمكان الاستعدادي ثمَّ المادة التي هي الموضوع الحامل له، لأنَّه كما علمت عرض، والعرض يحتاج إلى موضوع. انّ ذلك الدليل إنّما يثبت الإمكان الذاتي لا الاستعدادي، وذلك لأنَّه قال: ان الشيء قبل وجوده امّا ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود، فاذا لم يكن واجباً ولا ممتنعاً فهو ممكن. هذا الإمكان الذي يقابل الوجوب والامتناع أليس هو الإمكان الذاتي أو الماهوي؟ وقد تقدّم

في أبحاث المرحلة الرابعة أنّ الإمكان الذاتي[١]، اعتبار عقلي وأنّه لازم الماهية فاذا كان الأمر كذلك، فكيف يقال بخارجيّة هذا الإمكان، وذلك لاتصافه بصفات الوجود الخارجي، من بعد وقرب، وشدة وضعف؟.

إذن بناءً على ما تقدّم لا فرق بين الإمكانين الاستعدادي والذاتي، وهذا خلف ما تقدّم في ابحاث المرحلة الرابعة، حيث قيل هناك بأنّ الإمكان لفظ مشترك بين الإمكان الاستعدادي والذّاتي، وقد ذكرت فوارق عدّة بين الإمكانين.

لكن صدر المتألهين رحمه الله دفع هذا الاشكال بقوله: «واعلم أنّ هذا الإمكان ـ الاستعدادي ـ يشارك الإمكان الذاتي... في أنّ كلاً منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم، ويفارقه في انّ ذلك بحسب الماهيّة المأخوذة بنفسها من حيث هي هي، ومنشؤه نفس تلك الماهيّة، وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفيته الاستعدادية التي يتفاوت قربه وبعده إلى حصول كماله الوجودي، فللإمكان بهذا المعنى حظ من الوجود كأعدام بعض الملكات التي من شان الموضوع أنْ يتصف بها...»[٢].

وبعبارة أخرى: «.... الإمكان عبارة عن لا ضرورة نسبة شيء إلى شيء آخر فإن كان أحد طرفي النسبة اعتبارياً كالماهيّة فتلك النسبة ولا ضرورتها أيضاً اعتبارية كالإمكان الذاتي فإنّه اعتبار عقلي حيث إنّه عبارة عن لا ضرورة نسبة الوجود إلى الماهية الاعتباريّة. لكن اذا لم يكن طرفاها اعتباريّن فليست النسبّة ولا ضرورتها اعتباريّة، بل هي من المعاني

---

(١) الفصل السابع.

(٢) تعليقة صدرا رحمه الله على الهيّات الشفاء، مصدر سابق: ٧٣١.

الموجودة في الخارج.....»[١]، وبالتالي «لا يلزم أن يكـون اطـلاق الإمكـان على الذاتي والاستعدادي بمجرّد الاشتراك ـ كما ظنّ ـ حتى يلزم أنْ لا يتمّ البرهان الدال على أنّ كل حادث له مادة حاملة لإمكـان وجـوده، علـى مـا زعمه صاحب حكمة الاشراق ومتابعوه، فإنّ الإمكان المذكور فـي الترديـد الواقع في ذلك البرهان ـ من أنّ الحادث قبل وجوده إمّا ممكـن أو ممتنـع أو واجب ـ ليس إلاّ بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع، لكنْ بعد التفتـيش يلزم أن يكون مصداقه ومطابقه أمراً وجودياً لما يلحقـه مـن المخصّـصات المكانية والزمانيّة والأحوال الشخصيّة....»[٢].

تقدّم مطلق الفعل: قال صدر المتألّهين ﵀: «فالكمال أبداً قبل النقص، والوجوب قبل الامكان، والوجود قبل العدم، ومـا بالفعـل قبـل مـا بـالقوة، والتعين قبل الابهام، والذي يوقع الناس في الغلط والاشـتباه مـا يـرون فـي هذا العالم من تقدّم الأعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان علـى ما نسب اليها من مقابلاتها، كالبذر على الثمرة، والنطفة على الحيـوان، ولـم يعلموا أنَّ المتقدّم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتأخر المعلول بل من المعدّات، والمهيّئات للمادة ...»[٣].

---

(١) وعاية الحكمة، مصدر سابق: ١٦٣.

(٢) تعليقة صدرا ﵀ على الهيات الشفاء، مصدر سابق: ٧٣٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: مصدر سابق ج ٩ ص ٢٥٩، ٢٦٠.

الفصل الثاني:

في تقسيم التغيّر

قد عرفت أنّ من لوازم خروج الشيء من القوّة إلى الفعل حصول التغيّر إمّا في ذاته أو في أحوال ذاته، فاعلم انّ حصول التغيّر إمّا دفعي وامّا تدريجيّ، والثاني هو الحركة، وهي نحو وجود تدريجيّ للشيء ينبغي أنْ يبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأولى.

الشرح:

يريد المصنف رحمه الله أنْ يقسّم التغيّر الناتج عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل إلى قسمين:

١ التغيّر الدفعي.

٢ التغيّر التدريجي.

يشترك كلٌ من التغيّرين في ضرورة تقدّم قوّة الوجود تقدّماً زمانياً على كل منهما، وذلك لكونهما حادثين زمانيين، وكل حادث زماني مسبوق بقوّة أو إمكان وجوده، ويفترقان في أنّ التغيّر التدريجي هو حركة دون الآخر الدفعي الذي هو خروج من القوّة إلى الفعل لكنّه ليس بحركة، ولكنّه لا يقع ولا يتحقق إلاّ بحركة تسبقه تارة أو تلحقه أخرى، والأول كالانفصال حيث انّه تغيّر دفعيّ يحصل بالابتداء بالحركة بينما الاتصال إنّما يحصل بانتهاء الحركة.

وبعبارة أخرى: الفرق بين التغير التدريجي والدفعي، هو أنّ الأول زماني أي يقع في الزمان بينما الثاني هو آنيّ أي يقع في الآن، الذي هو طرف الزمان، وطرف الشيء ليس منه، فالآن ليس من الزمان، وهو يعدّ ظرفاً لكثير من الحوادث كما الزمان كذلك، إذ ما يقع في الآن هو آنيّ وذلك كالاتصال والانفصال والمماسّة، وما يقع في ظرف الزمان زمانيّ، وذلك كالحوادث المختلفة من حروب ومعارك وظواهر طبيعية والحركات المختلفة الصادرة عن الموجودات.

ولعلّه يقال انّ التغيّر الدفعي لازم للتدريجي، وبالتالي تصبح القسمة المشار إليها في العنوان من قسمة الشيء إلى نفسه ولازمه.

إشارات الفصل:

تعريف للحركة: هناك تعاريف عدة تذكر للحركة، ما ذكر في هذا الفصل هو واحد من تلك التعاريف، حيث يقال في تعريف الحركة: «الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، لا الشيء الخارج عنها إليه...»، ويقال أيضاً: «الحركة خروج الشيء من القوة أو حدوث الشيء لا دفعة...»[1]، وهذا قاله السبزواري ﷺ في منظومته:

فالحركة الخروج تدريجاً إلى فعل من القوّة أيضاً نُقلاً

أي هذا تعريف من تعاريف الحركة المنقولة عنهم. لكن التعريف الأكثر رواجاً هو ما ينقل عن المعلم الأول ارسطو، وهذا ما سوف يتعرّض له المصنف ﷺ في الفصل اللاحق، حيث يذكر هناك سبب العدول عن هذا التعريف إلى تعريف المعلم.

الحركة أمر عقلي: قال صدر المتألهين ﷺ: «... وأمّا عندنا فالحركة ليست من الهويّات الخارجيّة بل أمر عقليّ، معناها نفس الخروج من القوّة إلى الفعل على التدريج، وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لأنّ تكون عنواناً لحقيقة خارجيّة، والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجيّة التي يخرج وجودها من القوّة إلى الفعل تدريجاً.....»[2]، إذن فالحركة من المفاهيم الثانية الفلسفيّة، وهي مفاهيم اعتبارية في قبال الحقيقيّة التي تارة توجد في الخارج وأخرى في الذهن. فالحركة لا يوجد لها مصداق مستقل في الخارج وإنّما توجد بوجود منشأ انتزاعها، ومثلها في ذلك كمثل العلة والمعلول وغيرهما من المفاهيم الاعتبارية الأخرى.

---

(١) شرح المنظومة ٤: ٢٤٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٧: ٢٨٤.

فلسفية البحثً: البحث عن الحركة تارة يكون فلسفيّاً وأخـرى طبيعيّـاً، وذلك لاختلاف الحيثيّة، حيث يبحث عن الحركة فـي الفلـسفة بمـا هـي نحو من أنحـاء الوجـود، وبعبـارة أخـرى يـتم البحـث عـن الحركـة فـي الفلسفة الأولى من زاوية: هـل البـسيطة للحركـة، بينمـا يبحـث عنهـا فـي الطبيعيات على ضوء هل المركبة، حيث هي عارض من عـوارض الجـسم الطبيعي.

تقدّم البحث: «ولمّا كانت الحركة من الأحـوال التـي تعـرض للجـسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابلٌ له تقابل العـدم والملكـة، أراد البحـث عنهما..... وقدّم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هـو العـدم؛ إذ الأعدام إنّما تُعرف بملكاتها»[1].

---

(١) الهداية الأثيرية، مصدر سابق: ١٠٣.

الفصل الثالث:

في تحديد الحركة

قد تبيّن في الفصل السابق أنّ الحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، وإنْ شئت فقل: (هي تغيّر الشيء تدريجاً) ـ والتدريج معنى بديهيّ التصوّر بإعانة الحس عليه ـ وعرّفها المعلّم الأول بأنّها: (كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة)، وتوضيحه: أنّ حصول ما يمكن أنّ يحصل للشيء كمال له والشيء الذي يقصد الحركة حالاً من الاحوال، كالجسم ـ مثلاً ـ يقصد مكاناً ليتمكّن فيه فيسلك إليه، كان كلّ من السلوك والتمكّن في المكان الذي يسلك إليه كمالاً لذلك الجسم، غير أنّ السلوكْ كمال أوّل لتقدّمه، والتمكّن كمال ثان، فإذا شرع في السلوك فقد تحقّق له كمال، لكن لا مطلقاً بل من حيث إنّه بعد بالقوّة بالنسبة إلى كماله الثاني، وهو التمكّن في المكان الذي يريده، فالحركة كمال أوّل لما هو بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثاني.

وقد تبيّن بذلك أنّ الحركة تتوقّف في تحققها على أمور ستة: المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهى الذي إليه الحركة، والموضوع الذي له الحركة، وهو المتحرك، والفاعل الذي يوجد الحركة، وهو المحرّك، والمسافة التي فيها الحركة، والزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعاً من الانطباق، وسيجيئ، توضيح ذلك.

الشرح:

تعرّض المصنف ﷺ في هذا الفصل لأمرين.

١. تعريف الحركة.

٢. صواحب الحركة.

تعريف الحركة: هناك تعريفان للحركة، الأول هو ما تقدّم من أنّ الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، لكنّ المعلم الأول طعن على هذا التعريف وذلك بحجّة أنّه مبتلى بالدور، وذلك من خلال تعريف الحركة بالتدريج الذي يوخذ فيه الزمان المأخوذ في الحركة، وهذا ما يحتاج إلى بعض التوضيح، وهو التالي:

معرفة الحركة   متوقفة على معرفة التدرّج

معرفة التدرّج   متوقفة على معرفة الزمان

معرفة الزمان   متوقفة على معرفة الحركة

أمّا الأولى من القضايا السابقة، فهي مقتضى التعريف المذكور المطعون به من قبل المعلّم الأول.، و امّا الثانية، فلأنّ التدريج هو الخروج يسيراً يسيراً فهو زماني وليس بآني، وأمّا الثالثة، فلأنّه يقال في تعريف الزمان: مقدار الحركة، أي يُعرف الزمان من خلال اضافته إلى الحركة. إذن فقد توقفت معرفة الحركة على معرفة الحركة وهذا لا شك في استحالته.

وكذلك الأمر فيما لو عرّف التدريج باللادفعة، وبيانه هو التالي:

معرفة الحركة   متوقّفة على معرفة التدرجّ

معرفة التدرّج   متوقفة على معرفة اللادفعة

معرفة اللادفعة   متوقفة على معرفة الدفعة

معرفة الدفعة   متوقفة على معرفة الآن

معرفة الآن   متوقّفة على معرفة الزمان

معرفة الزمان   متوقفة على معرفة الحركة

إذن معرفة الحركة متوقفة على معرفة الحركة، وذلك عبر تلك الوسائط التي رأيت. وبالعودة إلى تلك المقدمات التي اتضح بعضها عند عرض الدور ببيانه الأول، فالأولى واضحة لأنّها مقتضى التعريف المختلف في أمره، والثانية واضحة اذ التدرّج هو الخروج اللادفعي، والثالثة لأنّ رفع الشيء متوقف على الشيء المرفوع، فلا يفهم اللاّدفع إلاّ بعد فهم الدفع، وأمّا الثالثة، فلأنّ الدّفع من الآنيّات لا الزمانيات، والآني هو المنسوب للآن، لذلك يعرف الآني بالآن وأما الخامسة، فلأنّ تعريف الآن هو طرف الزمان، إذن فقد أخذ الزمان في تعريف الآن والسادسة تقدمت وهي أنّ الزمان يعّرف بأنّه مقدار الحركة، فالحركة مأخوذة في تعريفه.

وهذا الدور في البيانين السابقين هو ما يسمى بـ (الدور المضمر)، إلاّ انّ الأول يتألّف من مراتب أقل من المراتب التي يتألّف منها الثاني، وهو ـ الدور المضمر ـ في قبال ما يسمّى بـ (الدّور المصرّح) وهو الدور الذي تتوّقف فيه معرفة الشيء على نفسه من دون واسطة، وذلك كقولنا في تعريف الشمس: (كوكب يطلع في النهار)، والنهار يعرّف بالشمس، اذ يقال في تعريفه: (النهار: زمان تطلع فيه الشمس)، حيث توّقفت معرفة الشمس على معرفتها من دون تلك المراتب التي رأيناها في الدور المضمر.

وقد أجيب عن هذا الطعن بما أشار إليه المصنّف رحمه الله[1]، بقوله: «والتدريج معنى بديهيّ التصوّر بإعانة الحسّ عليه». ومفاد هذا الجواب هو:

---

(١) الهداية الأثيريّة، مصدر سابق: ١٠٤.

إنّنا لا نسلّم بأنّه لا يمكن تعقّل التدريج بدون الزمان، وإنْ كان ثبوت التدرّج متوقّف على الزمان.

إذن ولمّا كان التعريف المذكور مورداً لطعن المعلم الأول فقد جاء بتعريف آخر للحركة عوضاً عن ذلك التعريف وهو أنّ الحركة كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

كل ما يحصل للشيء كمال له

الحركة والتمكّن يحصلان للجسم

∴ الحركة والتمكّن كمال للجسم

- لكنّ التمكّن لا يحصل إلاّ بعد الحركة والسلوك فيكون ثانياً والحركة أوّلاً، ومن المعلوم أنّ كل ما يحصل للشيء مسبوق بإمكان وجوده، «فالشيء ما دام متحركاً فهو بالقوّة، وله فعليّة خلفه. لذا تسمى الحركة (كمال اول) لا كمال ثان، فقالوا: (كمال أوّل لما بالقوّة)، أي: ما لم تكن للشيء حالة بالقوّة بالنسبة إلى الشيء الآخر الذي يدعى (كمال ثان) لا يمكن أنْ تكون هناك حركة»[1]، وبعبارة أوضح: إنّ الحركة كمال أوّل للشيءعندما يكون ذلك الشيء ـ كالجسم مثلاً ـ بالقوّة بالنسبة إلى كمال آخر يتوقف وجوده على الحركة والسلوك، والشيء يكون متلبسّاً بالكمال الأول الذي هو الحركة ما دام لم يحصل على الكمال الثاني الذي كانت الحركة لأجله.

صواحب الحركة: يذكر المصنف صواحب الحركة الستّة، ثم يشرع في البحث فيها صاحباً فصاحب وذلك بعد الفصل الرابع الذي حدّد الحركة

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ٣: ٧٥، مصدر سابق.

التي تقع مجالاً لهذه الأبحاث وهي الحركة القطعيّة لا التوسّطيّة، والصواحب هي التالية:

١. ما منه وهو المبدأ.

٢. ما إليه وهو المنتهى.

٣. ما عنه وهو المحرّك، فاعل الحركة.

٤. ما به أو ماله: وهو المتحرّك، أي موضوع الحركة.

٥. ما فيه: وهو المسافة التي هي المقولة.

٦. ما عليه: وهو الزمان الذي تنطبق عليه الحركة.

إشارات الفصل:

اصطلاحات أخرى للصواحب: هذا ما تـراه فـي البيتـين التـاليين مـن منظومة السبزواري في الطبيعيّات:

دعـــت مقولـــة وعلّتـــين والوقـــت ثـــم المتقـــابلين
مــن مــا بــه مــا منــه مــا إليــه مــا فيــه مــا عنــه ومــا عليــه

دعت: أي استدعت الحركة وتطلبّت واحتاجـت لكـي تكـون الأمـور التالية:

١. مقولة: وهي مسافة الحركة.

٢. علّتين: المحرّك والمتحرّك، أي العلّة الفاعلة والأخرى القابلة.

٣. الوقت: الزمان. وهو مقدار الحركة.

٤. المتقابلان: المبدأ والمنتهى.

هذه اصطلاحات البيت الأول، وأمـا اصـطلاحات البيـت الثـاني فقـد اوردناها في آخر شرح هذا الفصل مع اختلاف في الترتيب.

الفصل الرابع:

في انقسام الحركة إلى توسطيّة وقطعيّة

تعتبر الحركة بمعنيين:

أحدهما: كون الجسم بين المبدأ والمنتهى، بحيث كلّ حدّ فرض في الوسط فهو ليس قبله ولا بعده فيه، وهو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها، وتسمّى: (الحركة التوسطيّة).

وثانيهما: الحالة المذكورة، من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة، من حدّ تركها ومن حدّ لم يبلغها، أي إلى قوّة تبدّلت فعلاً والى قوّة باقية على حالها بعد يريد المتحرّك أنْ يبدّلها فعلاً، ولازمه الانقسام إلى الأجزاء والانصرام والتقضّي تدريجاً، كما أنّه خروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً، وتسمّى: (الحركة القطعيّة). والمعنيان جميعاً موجودان في الخارج، لانطباقهما عليه بجميع خصوصيّاتهما.

وأما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة ـ بأخذ الحدّ بعد الحدّ وجمعها فيه صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء ـ فهي ذهنيّة لا وجود لها في الخارج؛ لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة، وإلاّ كان ثباتاً لا تغيّراً.

وقد تبيّن بذلك أن الحركة ـ ونعني بها القطعيّة ـ نحو وجود سيّال منقسم إلى أجزاء تمتزج فيه القوّة والفعل، بحيث يكون كلّ جزء مفروض فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء قوّة لما بعده، وينتهي من الجانبين إلى قوّة لا فعل معها والى فعل لا قوّة معه.

الشرح:

يتضّمن هذا الفصل الأمرين التاليين:

١. التمييز بين معنيين للحركة، وتحديد المراد في هذه الابحاث.

٢. اشكال ودفعه.

الأمر الأول: عبارة المصنف رحمه الله حين قال: (تعتبر الحركة بمعنيين) توحي بأن الشيء الواحد وهو الحركة يلحظ بلحاظين، لا انّ هناك مصداقين للحركة احدهما غير الآخر، كما هو الأمر بالنسبة للمادة والجنس حيث إنّهما شيء واحد ذاتاً وإنّما الاختلاف في اللحّاظ والاعتبار، فاذا لحظت الحيوان ـ مثلاً ـ بلحاظ ما يكون مادّة واذ لحظته بلحاظ آخر يكون جنساً، كذلك الأمر بالنسبة للحركة، فانّها تلحظ بلحاظين يستبط منهما معنيان متغايران، واللحاظان هما:

١. يلحظ المتحرك بما هو بين المبدأ والمنتهى فحسب، أي من دون نظر إلى المسافة التي يقطعها، وبعبارة أخرى: ينظر إلى المتحرك مقيساً إلى المبدأ والمنتهى مع قطع النظر عن المسافة التي يطويها بحركته، وبهذا اللّحاظ يكون في كل حد من حدود الحركة متوسطاً، لأنَّ معنى توسطه هو كونه بين المبدأ والمنتهى، وهذا يصدق عليه منذ بدء انطلاقته إلى ما قبل سكونه ولو بقليل، إذن فالتوسّط يراد به «.... كون الجسم بحيث أيّ حدّ من حدود المسافة لا يكون قبل آن الوصول إليه ولا بعده حاصلاً فيه.....»[1].

والحركة التوسطية حالة بسيطة ثابتة، وذلك لأنَّ «.... المصحّح

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، تعليقة حسن زادة آملي ٤: ٢٥٦.

للانقسام هو اعتبار حدود المسافة وقياس الحركة إليها، وهو منتف في الحركة التوسطيّة، وأمّا كونها ثابتة فلأنَّ هذا الحال أي كون الجسم بين المبدأ والمنتهي لا يزال باقياً إلى آخر الحركة....»[1].

٢. يلحظ المتحرك الذي هو بين المبدأ والمنتهى مقيساً إلى المسافة بحيث يكون لكل جزء من الحركة وحدّ من حدودها مقدار يقابله من المسافة، وهي بخلاف الحركة التوسطية اذ هي وجود مستمرّ سيّال غير قار ينقسم إلى اجزاء لا تجتمع في الوجود، حيث ينعدم السابق ليوجد الحاضر واللاّحق لما يوجد بعد. وبعبارة أخرى: كل جزء من اجزاء الحركة القطعيّة محفوف بعدمين: عدم الجزء السابق وعدم اللاحق، حيث يكون الجزء المفروض فعلاً لما قبله من الأجزاء وقوّة لما بعده وبالتالي فانّ الحركة القطعية مزيج من قوّة وفعل، حيث ما بالقوة يصل إلى ما بالفعل ثم لينقضي ما بالفعل وهكذا، وهنا لابدّ ان يعلم ان الحركة تنتهي من الجانبين: المبدأ والمنتهى حيث انّ المبدأ قوّة لا فعل معها والمنتهى فعل لا قوّة معه، وهذا ما سوف يأتي تفصيله في الفصل اللاحق.

الأمر الثاني: هذا الأمر الثاني يتضّمن ـ كما ذكرنا ـ اشكالاً يرد على الحركة القطعيّة وجوابه.

أما الاشكال: كيف تقولون باستحالة اجتماع أجزاء الحركة في الوجود، مع أنّه أمر واقع ومشاهد محسوس، وخير دليل على الإمكان الوقوع، فالإجتماع ممكن، لا كما تزعمون، وأما تصوير اجتماع أجزاء الحركة القطعية في الوجود فهو كما يتحقّق لقطرة من المطر وهي تهطل بسرعة من السماء حيث تشكل خطّاً ممدوداً يتزايد آنا فآناً، فهو مقدار سيّال

---

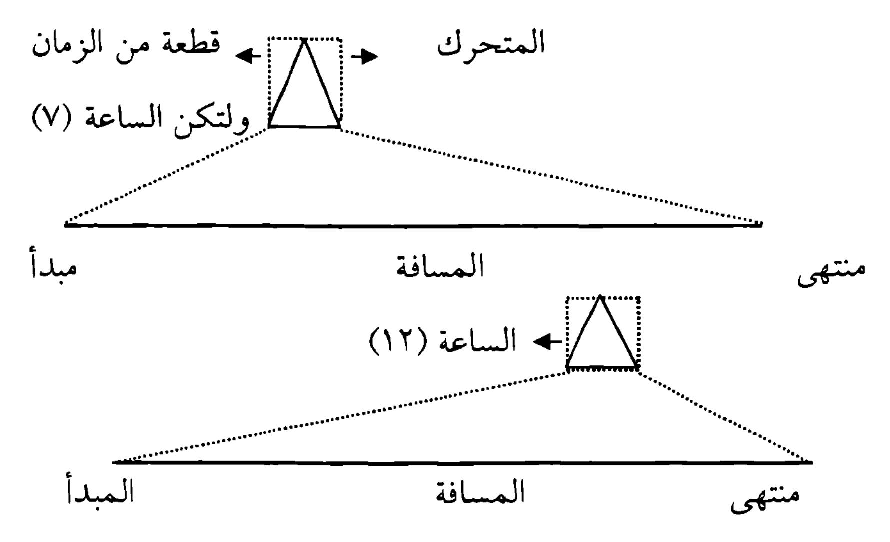
(١) وعاية الحكمة، مصدر سابق: ١٧٣.

متصل غير قار تجتمع فيه أجزاء الحركة في الوجود.

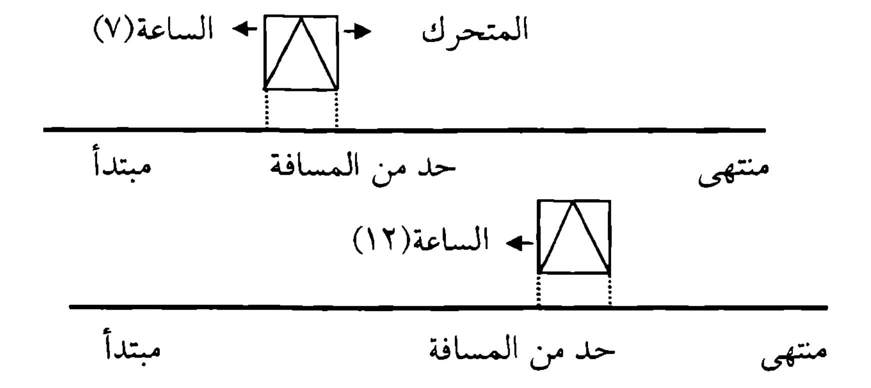
أمّا الجواب فانّه يقال: ليس لهذا الامتداد حـظٌ مـن الواقـع الخـارجي، وإنّما هو امر ذهني تألّف من حدود وأجزاء الحركة المجتمعة فـي الخيـال الذي هو خازن الحسّ المشترك، حيث إنّ تلك الأجزاء والحدود تدريجيـة الحدوث في الخيال قارّة البقاء فيه لا فـي الخـارج. والاّ لا تكـون الحركـة حركة بل ثباتاً، وذلك فيما لو اجتمعت كل الاجزاء بالفعل.

إشارات الفصل:

مخطط توضيحي: لعلّ المخطّط التوضيحي التالي يسهم في تصوّر الحركتين التوسطية والقطعيّة:



الحركة في الشكلين السابقين توسطيّة، وذلك لأنّ المتحرّك قد وقع في قطعتين زمانيتين بين مبدأ ومنتهى المسافة ككل، لذلك لا تجد للمتحرك حدّاً تركه وآخر لم يدركه، لأنّ الملحوظ كل المسافة، لا أبعاضها، فهي حركة ثابتة وبسيطة، وقد تقّدم في الشرح لما هي كذلك.



حيث رأيت أنّ النسبة لم تكن إلى المسافة ككـل بـل إلـى حـدودها، حيث يكون المتحرّك في زمن ما في حدّ من حدود المسافة بعـد ان قطـع حدّاً ويريد أنْ يقطع آخر بعده، «إذن حركة الجسم تعني كينونة الجسم في قطعة من الزمان بين مبدأ المسافة ومنتهاها.... التفسير الثاني: حينما نقـول: إنّ الجسم في قطعة من الزمان يقع في قطعة من المسافة....»[1].

---

(١) أصول الفلسفة مصدر سابق ٣: ٥٩.

الفصل الخامس:

في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد عرفت أنّ في الحركة انقساماً لذاتها، فاعلم أنّ هذا الانقسام لا يقف على حد، نظير الانقسام الذي في الكميات المتصلة القارّة ـ من الخط والسطح والجسم ـ اذ لو وقف على حدّ كان (جزءاً لا يتجزّأ) وقد تقدّم بطلانه.

وأيضاً هو انقسام بالقوّة لا بالفعل، اذ لو كان بالفعل بطلت الحركة، لانتهاء القسمة إلى أجزاء دفعية الوقوع.

وبذلك يتبيّن إنّه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذي كذلك، لما عرفت آنفاً أنّ الجزء بهذا المعنى دفعيّ الوقوع غير تدريجيّه، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة، لأنّها تدريجيّة الذات.

وأمّا ما تقدّم أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوّة لا فعل معها وفعل لا قوّة معه، فهو تحديد لها بالخارج منها.

الشرح:

لقد بدأ المصنف ﷺ بصواحب الحركة وذلك ابتداءً بالمبدأ والمنتهى، اذ لابدَّ للحركة من مبتدأ وكذلك لابدَّ لها من منتهى؛ وذلك لان كل حركة محدودة، لان كل جزء من أجزائها محفوف بعدمين. وكل ما هو كذلك محدود. وإلاّ لكانت الحركة قبل الحركة وبعدها وبالتالي لن يكون عندنا سكون أبداً، و هذا كما ترى. والذي يراد إيضاحه في هذا الفصل هو أنَّ المبدأ والمنتهى ليسا من الحركة، وذلك لأنَّ بداية الشيء ليست منه وكذلك الأمر بالنسبة للنهاية، وإلاّ لكان الأمر خلف كونهما مبدأ ومنتهى.

ثم انّه لو كان المبدأ من الحركة وكذلك كان المنتهى، فإنّهما لابدَّ أنْ ينقسما إلى أجزاء من جهة الحركة ومن الجهة المغايرة للحركة، وذلك لأنَّ الحركة تقبل الانقسام لذاتها إلى أجزاء وكل جزء من الحركة حركة وبالتالي فهو قابل للانقسام، وهكذا، والذي يلزم من هذا على مستوى المبدأ هو وقوع الحركة قبل الحركة، بينما الذي يلزم منه على مستوى المنتهى هو استمرار الحركة بعد الحركة، والأول خلف كونه مبدأ بينما الثاني خلف كونه منتهى.

خلاصة هذا الفصل هي أنّه ﷺ بدأ بمبدأ الحركة ومنتهاها وأراد أنْ يبيّن أنهما ليسا من الحركة، وقد اعتمد في إثبات ذلك على ركنين:

١. انقسام الحركة بالذات قسمة لا تقف عند حدّ.

٢. تلك القسمة بالقوّة لا بالفعل.

وقد علّل الأول الذي يشتمل على أمرين:

١. انقسام الحركة بالذات لا بالعرض.

٢. عدم وقوف ذلك الانقسام عند حدّ.

أما الأول فقد علله بما تقدّم في الفصل السابق، حيث تقـدّم هنـاك أنّ الحركة القطعية التي هي محل البحث في هذه المرحلة ـ هي نحـو وجـود سيّال منقسم إلى أجزاء تمتزج فيه القوّة والفعل، والسيلان هذا امتداد. وهذا الامتداد منقسم بالذات، اذ الأشياء تنقسم بعرض الامتداد فكيـف لا يكـون الامتداد منقسماً، وأمّا الثاني فقد علّله باستحالة الجزء الـذي لا يتجـزأ. فـلا يقف ذلك الانقسام عند حدّ.

وامّا الركن الثاني، فقد علّله بأنّ الانقسام بالفعل يفنـي الحركـة وينـتج أقساماً دفعيّة لا تدريجيّة.

إشارات الفصل:

تلخيص للحكم المذكور: يمكن تلخيص حكم المبدأ والمنتهى بالقياسين التاليين:

(أ) مبدأ الحركة (ب)

مبدأ الشيء ليس منه

∴ (أ) ليس من الحركة

(أ) منتهى الحركة (ج)

منتهى الشيء ليس منه

∴ (أ) ليس من الحركة.

أمّا كبرى كلٍّ من القياسين السابقين فقد اتضحت من خلال الشرح، وهي لا تحتاج الى مزيد توضيح.

استحالة انقسام الحركة بالفعل: يمكن الاستدلال على هذه الاستحالة بالطريقة التالية:

الفرض: الحركة أخذ في حدِّها التدرج.

المدعى: استحالة انقسام الحركة بالفعل.

البرهان: لو جاز انقسام الحركة بالفعل لكانت الاجزاء الناتجة عن الانقسام دفعية، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا بطلان التالي فللزومة أن يتألف الشيء وهو الحركة من أجزاء مباينة لحقيقته، فالاجزاء الناتجة دفعية والحركة تدريجية، والدفع لا شك يقابل التدريج.

أما بيان الملازمة فمن خلال هذه المجموعة من الأقيسة:

الانقسام بالفعل   يلزم منه الانفصال

كل ما يلزم منه الانفصال   يلزم منه اعدام الامتداد

∴ الانقسام بالفعل يلزم منه اعدام الامتداد

ثم نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الانقسام بالفعل   يلزم منه اعدام الامتداد

كل ما يلزم منه اعدام الامتداد   يلزم منه اعدام التدّرج

∴ الانقسام بالفعل يلزم منه اعدام التدريج

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الانقسام بالفعل   يلزم منه اعدام التدرّج

كل ما يلزم منه اعدام التدرج   يوجد الجزء الذي لا تجزّأ

∴ الانقسام بالفعل   يوجد الجزء الذي لا تجزّأ

والجزء الذي لا يتجزّأ دفعي

إذا لزم من الأنقسام الفعلي للحركة أن تتركب من أجزاء مباينة لحقيقته، وهو محال.

الفصل السادس:

في موضوع الحركة وهو المتحرّك الذي يتلبّس بها

قد عرفت أنّ الحركة خروج الشيء من القوّة الى الفعل تدريجاً، وأنّ هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمر جوهري قائمة به، وهذا الذي بالقوّة كمال للمادة متحد معها، فإذا تبدّلت القوّة فعلاً، كان الفعل متّحداً مع المادّة ومكان القوّة، فمادّة الماء ـ مثلاً ـ هواء بالقوّة، وكذا الجسم الحامض حلوٌ بالقوّة، فإذا تبدّل الماء هواء والحموضة حلاوة كانت المادة التي في الماء هي الملتبسّة بالهوائية، والجسم الحامض هو المتلبسّ بالحلاوة، ففي كل حركة موضوع تنعته الحركة وتجري عليه.

ويجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً تجري وتتجددّ عليه الحركة، وإلاّ كان ما بالقوّة غير ما يخرج الى الفعل، فلم تتحقّق الحركة التي هي خروج الشيء من القوّة الى الفعل تدريجاً.

ويجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كل جهة كالعقل المجرّد، اذ لا حركة الا مع قوّة ما، فما لا قوّة فيه فلا حركة له، ولا أنْ يكون بالقوّة من جميع الجهات، اذ لا وجود لما هو كذلك، بل أمراً بالقوّة من جهة وبالفعل من جهة، كالمادة الأولى التي لها قوّة الأشياء وفعليّة أنها بالقوّة، وكالجسم الذي هو مادة ثانية لها قوّة الصور النوعية والأعراض المختلفة، وفعلية الجسميّة وبعض الصور النوعيّة.

الشرح:

موضوع هذا الفصل هو موضوع الحركة الذي هو المتحرّك المتلبّس بالحركة، وقد تناوله المصنف ﷺ من خلال التالي:

١. كل حركة لابدً لها من موضوع.

٢. تحديد موضوع الحركة.

٣. موضوع الحركة ثابت.

٤. موضوع الحركة بالقوّة من جهة وبالفعل من جهة أخرى.

لكلّ حركة موضوع: لو رجعنا الى تعريف الحركة الذي هو: (الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً) نجد انّ هناك شيئاً يقوّم الحركة، اذ لا حركة من دونه، وذلك الشيء تارة يكون متلبسّاً بالقوّة وأخرى بالفعلية، فهو ذلك الذي يخرج من القوّة الى الفعل، فالخروج هذا متوقّف على ذلك الشيء الخارج، فلولا وجوده لما كان ذلك الخروج، وذلك الخروج هو الحركة، إذن لولاه ما كانت الحركة، واليك ما تقّدم بالصورة التالية:

ـ الحركة خروج من القوة الى الفعل

ـ الخروج من القوّة الى الفعل متوقّف على الخارج

ـ إذن فالحركة متوقفّة على الخارج، والخارج هو ما يصطلح عليه موضوع الحركة، إذن كل حركة فلها موضوع.

ما هو موضوع الحركة؟ تقدّم انّه لابدً للحركة من موضوع وهو الشيء الذي يخرج من القوّة إلى الفعل، أي هو المتحرّك، فما هو هذا المتحرّك؟

لو جئنا الى الماء فهو ذو فعلية وهي الصورة المائيّة فاذا تحوّل الى

بخار بالفعل فهو ذو صورة أخرى، لأنَّها وجود تترتّب عليه آثار غير التي كانت مترتبة على الصورة المائية، ومن المعلوم أنّ اختلاف الآثار يكشف بالإنّ عن اختلاف المؤثرات، والمؤثّر لا يكون الا الوجود، اذ هذا مقتضى أصالته.

إذن لا تصلح ان تكون الصورة هي ذلك الخارج الذي يتلبّس تارة بصورة المائية وأخرى بصورة الهوائية، لأنَّ الفعلية لا تقبل التلبّس بفعليّة أخرى ـ والكلام على الخلع واللبس ـ فاذا لم يكن الخارج هو الصورة فيتعيّن أنْ يكون المادة، لأنَّ الأمر دائر بين المادة والصورة. واليك فهرسة ما تقدّم:

ـ الحركة إنّما هي في مجال الاجسام، والا فالخروج خارج هذه الدائرة دفعيّ لا تدريجي.

ـ الجسم مركّب من مادة وصورة، على ما هو المشهور عندهم.

ـ الخارج إمّا المادة أو الصورة.

ـ لكنه ليس الصورة، كما تقدّم من دليل، فهو المادة، إذن موضوع الحركة أو المتحرك هو المادة التي تتلبّس بالصورة متعاقبة.

موضوع الحركة ثابت: لابدَّ أنْ يكون الموضوع ثابتاً، اي الموضوع الذي كان متلبّساً بقوّة الهوائية هو نفس الموضوع الذي تلبّس بها بالفعل لاحقاً. لكي يصدق حد الحركة الذي هو خروج الشيء من القوة الى الفعل، أي الشيء الذي كان بالقوّة هو الذي يخرج منها الى الفعل، وبعبارة أخرى: ليس الموضوع الذي هو المادة حادثاً بحدوث الصورة اللاّحقة والاّ لكان مسبوقاً بقوّة وجوده المستلزم لوجود مادة، وقد تقدّم هذا في الفصل الأول من هذه المرحلة.

موضوع الحركة مزيج من قوة وفعل: احتمالات ثلاثة:

١. موضوع الحركة ذو فعلية مطلقة، اي هو بالفعل من كل جهة.

٢. موضوع الحركة بالقوّة مطلقاً، اي هو بالقوّة من كل جهة.

٣. موضوع الحركة لا الأول ولا الثاني، وإنّما هو بالقوّة من جهة وبالفعل من جهة أخرى.

أمّا الأول، والثاني فباطلان، أمّا الأول كالعقل المجرّد، حيث لا تجوز عليه الحركة، لأنّ كل ما يمكن له بالإمكان العام موجود له بالفعل. فهو ليس يفقد كمالاً يمكن له، والحركة إنّما هي سلوك للحصول على كمال مفقود. وأمّا الثاني فما هو بالقوّة كذلك ليس موجوداً حتى يخرج من القوّة الى الفعل فهو من السالبة بانتفاء الموضوع، بينما الأول من السالبة بانتفاء المحمول. اذ يتعيّن ان يكون موضوع الحركة ذا قوة من جهة وذا فعلية من جهة أخرى، وقد ذكر المصنف ﷺ مثالين وهما: المادة الأولى التي لها جنبة قوّة وهي قوّة الأشياء وقبولها لها، وجنبة فعلية وهي أنها بالقوّة، حيث انّ فعليتها أنها بالقوّة اولا فعلية لها، وكذلك المادة الثانية التي هي الجسم الذي له فعليّة الجسمية، أي الامتداد فعلاً في الأبعاد الثلاثة، وله قوّة الصور النوعية والاعراض المختلفة.

إشارات الفصل:

احتمالات موضوع الحركة: قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

الشيء إمّا مطلقاً فعليّة أو كان بالقوّة بالكليّة
أو كان ذا وجهين فهو الحركة إن كان بالتدريج فعلاً سلكهْ

قال الحكيم الشيخ حسن زادة آملي: «ناظر ـ اي الحكيم السبزواري في النظم الآنف ـ الى ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيّات الشفاء... وعلى منواله صدر المتألهين في الفصل العاشر من المسلك الثالث من الأسفار... في الحركة والسكون، وفي شرحه على الهداية الاثيريّة...» حيث قال في ذلك الشرح: «أمّا الحركة فهي الخروج من القوّة الى الفعل على سبيل التدريج، أو يسيراً يسيراً، أو لا دفعة، اعلم أنّ تعريف الحركة بهذا الوجه ممّا جرت به عادة قدماء الفلاسفة، وتوضيحه أنّ الموجود إمّا أنْ يكون بالفعل من كلّ وجه كالمبدأ الأول ـ تعالى ـ .... أو بالفعل من بعض الوجوه وبالقوّة فيكون من بعضها؛ ضرورة امتناع كونه بالقوّة من جميع الوجوه حتّى في كونه موجوداً، أو في كونه بالقوّة الوجود أو القوّة حاصلاً له وغير حاصل له، وهذا محال. ومن شأنه كلّ ذي قوّة أنْ يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج إليه فلا قوّة عليه......»[١].

(١) شرح منظومة السبزواري ٤: ٢٤٤ـ ٢٤٦، تعليفة (٢) للشيخ حسن زادة آملي.

الفصل السابع:

في فاعل الحركة وهو المحرّك

يجب أنْ يكون المحرّك غير المتحرّك، اذ لو كان المتحرك هو الذي يوجد الحركة في نفسه، لزم أنّ يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، وهو محال، فإنّ حيثيّة الفعل هي حيثيّة الوجدان وحيثيّة القبول هي حيثيّة الفقدان، ولا معنى لكون شيء واحد واجداً وفاقداً من جهة واحدة.

وأيضاً المتحرّك هو بالقوّة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة وفاقد له، وما هو بالقوّة لا يفيد فعلاً.

ويجب أنْ يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيّراً متجدّد الذات، اذ لو كان أمراً ثابت الذات من غير تغيرّ وسيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه، فلم يتغيّر جزء من الحركة إلى غيره من الاجزاء، لثبات علّته من غير تغيّر في حالها، فلم تكن الحركة حركة، هذا خلف.

الشرح:

لقد تناول المصنّف ﷺ الأمرين التاليين:

١. استحالة كون المتحرك محركاً.

٢. ضرورة تغير الفاعل القريب للحركة.

الأمر الأول: يمكن عرضه من خلال البيان التالي.

الفرض: (أ) محرّك و(ب) متحرّك.

المدّعى: (أ) غير (ب).

البرهان: يمكن عرض البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان (أ) عين (ب) لكان شيء واحد قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أما الملازمة: وذلك لأنَّ المحرّك فاعل والمتحرّك قابل، فإذا كان أحدهما عين الآخر، كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً بالنسبة لشيء واحد أيضاً وأمّا بطلان التالي، فلأنَّ كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً يؤدّي إلى التناقض، فإذا كان فاعلاً للحركة فهو واجد لها واذا كان قابلاً للحركة فهو فاقد لها، وقد فرضنا أنّ القابل والفاعل واحد، إذن فالواجد والفاقد للحركة واحد أيضاً، وهذا تناقض، لأنَّه إذا كان واجداً للحركة فلا يكون فاقداً واذا كان فاقداً فلا يكون واجداً، والقول باتحاد المحرّك والمتحرك قول بكون شيء واحد واجداً للحركة وليس واجداً وفاقداً لها وليس فاقداً لها، وهذا هو التناقض المحال.

ويمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاقتراني التالي أيضاً:

كون المحرّك عين المتحرّك   اجتماع للنقيضيّن

اجتماع النقيضين   محال

∴ كون المحرّك عين المتحرّك محال

والمحرّك إمّا عين المتحرّك أو غيره، لكنّه ليس عين المتحـرّك، فهـو غيره وهو المطلوب.

الأمر الثاني: وهو ما يمكن عرضه بالبيان التالي أيضاً.

الفرض: (أ) فاعل قريب للحركة، و(ب) حركة موجودة فعلاً.

المدّعى: (أ) لابدّ ان يكون متغيّراً متجّدد الذات.

البرهان: لو كان الفاعل القريب للحركة (أ) ثابتاً غير متغيّر لكان الصادر منه وهو (ب) ثابتاً غير متغيّر، والتالي باطل فالمقدّم مثله في البطلان.

أما بيان الملازمة، فللمسانخة بين الفاعل وفعله، فإذا كان الفاعـل ثابتـاً فلا يصدر عنه إلاّ ما يسانخه، وما يسانخ الثابت هـو الثابـت، اذ (ب) وهـو الصادر عن (أ) ثابت غير متغير.

وأما بطلان التالي، فللزوم الخلـف حيـث وصـلنا إلـى أن (ب) وهـي الحركة والتغيّر ثابتة غير متغيرة.

إذن لابدّ أنْ يكون الفاعل القريب للحركة متغيراً متجدد الـذات. وهـو المطلوب.

إشارات الفصل:

دليلان آخران: قال الحكيم السبزواري ﷺ في منظومته في الطبيعيّات:

ولـيس مـا حـرّك مـا تحـرّك ... اذ كالهيولى الجسم جا مشتركا

ولـيس عاليـان مـن أجنـاس ... مقـومي شـيء بـلا التبـاس

وفاعـل مـع قابـل لـم يتّحـد ... ومـا يفيـد أثـراً لـم يستفد

يطرح الحكيم السبزواري ﷺ المدّعى في صدر البيت الأول، حيث يذهب إلى الغيريّة وعدم العينيّة بين المحرّك أي ما حرّك، وبين ما تحرّك أي المتحرك ثم يستدلّ على ذلك بأدلة ثلاثة، تقدّم واحد منها في هذا الفصل وهو ما تضمّنه البيت الاخير من هذا النص، بينما تضمّن عجز البيت الأول دليلاً آخر وكذلك البيت الثاني، وهذا ما سنقف عليه من خلال ما يلي:

الدليل الأول: يمكن عرض هذا الدليل من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) محرّك، (ب) متحرّك.

المدّعى: (أ) غير (ب).

البرهان: لو كان المحرّك الواجد للحركة هو المتحرّك الذي هو الجسم لكان كل جسم متحركاً والتالي باطل، فالمقدم مثله، إذن ليس ما حرّك ما تحرّك، وهناك توال فاسدة أخرى أيضاً.

الدليل الثاني: أيضاً يمكن عرضه من خلال الطريقة السابقة:

الفرض: (أ) محرّك، (ب) متحرّك.

المدّعى: (أ) غير (ب).

البرهان: لو لم يكن (أ) غير (ب) للزم اجتماع مقولتين على شيء واحد، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أما الملازمة: فلأنّ التحريك من مقولة أنْ يفعل والتحرّك من مقولة أنْ ينفعل فلو كان (أ) عين (ب) لكان شيئ واحد مندرجاً تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات.

وأما بطلان التالي فواضح، حيث يلزم من اجتماع مقولتين بتمام الذات التناقض في الذات، وقد وقفت على هذا مفصلاً في الاشكال الثاني على الوجود الذهني فراجع. إذن: ليس ما حرّك ما تحرّك.

وامّا الدليل المذكور في البيت الأخير من النصّ السابق، فهو وإنْ تعرّضنا له في شرح هذا الفصل إلاّ أنّه يمكن أن نصوغه من خلال القياس التالي، وليكن بمثابة عبارة أخرى:

المحرّك مفيد للحركة

لا شيء من المستفيد لشيء بمفيد له

∴ لا شيء من المحرّك بمستفيد

نجعل النتيجة كبرى في القياس التّالي:

المتحرّك مستفيد

لا شيء من المحرّك بمستفيد

∴ لا شيء من المتحرك بمحرّك

وبالعكس المستوى تكون:

لا شيء من المحرّك بمتحرّك

ملاحظة: سلب الافادة عن المستفيد إنّما يراد به هو ما يستفيده لنفسه لا مطلق الافادة، إذ قد يكون الشيء مستفيداً لشيء من بشيء ومفيداً له شيئاً آخر غيره.

الفصل الثامن:

في ارتباط المتغيّر بالثابت

ربّما قيل: إنَّ وجوب استناد المتغيّر إلى علّة متغيّرة متجددة مثله، يوجب استناد علّته المتغيّرة أيضاً إلى مثلها في التغير والتجدّد، وهلمّ جرّاً، ويستلزم ذلك إما التسلسل أو الدور او التغيّر في المبدأ الأول (تعالى عن ذلك).

وأجيب: بأنّ التجدّد والتغيرّ ينتهي إلى جوهر متحرّك بجوهره، فيكون التجدّد ذاتيّاً له، فيصحّ استناده إلى علّة ثابتة توجد ذاته، لأنَّ إيجاد ذاته عين إيجاد تجدّده.

الشرح:

ليس هذا الفصل إلاّ جواباً عن اشكال يورد على النتيجة التي أنبثقت عن الفصل السابق، ومفاد هذا الاشكال هو التالي:

الفرض: (أ) علّة للمتغيّر (ب)، وهي أي (أ) متغيرة، وذلك بحسب نتيجة الفصل السابق.

المدّعى: (ج) علة (أ) المتغيّر فهي متغيرة.

البرهان: لو كان الأمر كذلك أي علّة المتغيّر متغيرة للزم إمّا التسلسل وإمّا الدّور وإمّا التغير في الواجب تعالى، والتالي باطل بشقوقه الثلاثة، فالمقدّم مثله في البطلان.

أمّا بيان الملازمة فهي واضحة حيث لابدَّ أنّ تكون (ج) متغيّرة وعلّتها كذلك وعلّة علّتها كذلك أيضاً إلى غير النهاية، أو أنّ علّة تغير (أ) هي (ج) وعلة تغيّر (ج) هي (أ) والأول تسلسل والثاني دور، وقد مرّ الدليل على بطلانهما في ابحاث العلة والمعلول.

وامّا الشق الثالث، فقد ثبت في محله أنه تعالى ليس محّلاً للحوادث والتغيّر، وذلك لأنَّ التغيّر إنّما يلازم النقص، وهو (تعالى) لا يشذّ عنه كمال وجودي، حيث ثبت في أبحاث المرحلة الرابعة أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وسوف يأتي في المرحلة الأخيرة أنه (تعالى) مبدأ كل ذات وكمال وجودي.

جواب الاشكال: قال صدر المتألهين ﷺ: «أنّه يلزم الانتهاء إلى حادث ماهيته أو حقيقته عين الحدوث والتجدّد كالحركة أو المتحرّك بنفسه كالطبيعة المتجدّدة بذاتها....»[1]، فاذا كان التجّدد ذاتيّاً لذلك الحادث فإنه لا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ٣٩٥.

يحتاج إلى علة غير العلة التي أوجدت ذيّها، وهذا معنى قولهم الذاتي لا يعلل، فالعلة الثابتة غير المتجدّدة أوجدت جوهراً ثابتاً في تجدّده، او متجدّداً في ذاته، حيث إنّ له وجهين ثابت وآخر متجدّد، حيث بالأول يرتبط بالعلّة الثابتة وبالثاني يبعث التجدّد والحركة والتغيرّ فيما هو دونه من الطبائع.

إشارات الفصل:

أهمية ربط الثابت بالمتغيّر: «هذا من معضلات المسائل والإشكال على الحكيم في موضع واحد وعلى المتكلم في موضعين، إذ الحكيم يقول بدوام الفيض، وإنّ الله تعالى قديم الإحسان، وأنّ المستفيض داثر وزائل والمحسن إليه متجدّد ومتبدّد ومتبدل لا إشكال عليه إلاّ في الحوادث اليوميّة، حيث انّ كلاً منها واقع في حدّ من حدود ما لا يزال وهو معلول الحق القديم الأزلي إذ لا يؤثرّ في الوجود إلاّ الله وهو غنيّ وتامّ وفوق التمام، فكيف تخلّف، وتخلّف المعلول عن العلّة التامة غير جائز.... وأمّا موضعا الإشكال على المتكلّم فأحدهما هذا، والآخر مجموع العالم الطبيعي حيث إنّه يقول بانقطاع الفيض، أو بما هو في قوّة ذلك.....»[1]، وتسمّى هذه المسألة بمسألة ربط الحادث بالقديم. وهو ما تحيّرت فيه أفهام العقلاء من المتكلّمين والحكماء واضطربت اذهانهم[2].

---

(١) شرح منظومة السبزواري ٢: ٦٧٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ١٢٨.

الفصل التاسع:

في المسافة التي يقطعها المتحرّك بالحركة

مسافة الحركة هي: (الوجود المتصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرّك) وينتزع منه لا محالة مقولة من المقولات، لكن لا من حيث إنّه متصل واحد متغيّر، فإنّ لازمه وقوع التشكيك في الماهيّة، وهو محال، بل من حيث إنّه منقسم إلى أقسام آنيّة الوجود، كل قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره، كنموّ الجسم مثلاً، فإنّه حركة منه في الكم، يرد عليه في كل آن من آنات الحركة نوع من أنواع الكم المتصل مبائن للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق، والنوع الذي سيرد عليه في اللاحق.

فمعنى حركة الشيء في المقولة أن يرد على الموضوع في كلّ آن نوع من أنواع المقولة مبائن للنوع الذي يرد عليه في آن آخر.

الشرح:

لقد عرّف المصنفّ ﷺ المسافة في كتاب النهاية، بقوله: «... هي المقولة التي تقع فيها الحركة، كحركة الجسم في كمّه بالنموّ، وفي كيفه بالاستحالة....». ولعلّ الذي ذكره المصنف ﷺ ها هنا إنّما هو تعريف الحركة.

إذن مسافة الحركة هي مقولة من المقولات تنتزعُ من ذلك الوجود المتصل السيّال، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي من المقدمات:

١. الحركة وجود ممكن.

٢. كل وجود ممكن له ماهية، فللحركة ماهية.

٣. الماهية إمّا جوهر وإمّا عرض.

٤ـ الحركة عرض وليست بجوهر.

ويمكن عرض هذه المقدمات بصورة الأقيسة، فنقول:

الحركة وجود ممكن

الوجود الممكن ذو ماهية

∴ الحركة ذات ماهية

ثم نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

الحركة ذات ماهية

الماهية إما جوهر أو عرض

∴ الحركة إما جوهر أو عرض

ولكي ننفي الجوهرية عن الحركة فإننا نقيم القياس التالي:

الحركة وصف

الوصف عرض

∴ الحركة عرض

إذن فلذلك الوجود السيّال ماهيّة عرضيّة لأنّه ممكن، ولكن من أين ننتزع هذه الماهية العرضيّة حيث إنّ لذلك الوجود ـ الحركة ـ حيثيتّين:

١. حيثيّة أنّه واحد متصل متغيّر.

٢. حيثيّة أنّه منقسم إلى أقسام آنية الوجود.

أمّا الحيثيّة الأولى فلا يمكن انتزاع مقولة عرضيّة منها، وذلك للزومه التشكيك في الماهية، وهو محال ـ كما علمت ـ ، وذلك لأنّ هذا الوجود متغيّر وهو واحد فلابدّ من انتزاع مقولة واحدة اذ لا ينتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، واذا كانت المقولة واحدة منتزعة من المتغيّر فإنّها متغيّرة، وهذا هو معنى التشكيك في الماهية، الذي يلزم منه تغيّر الذاتيات. وإنّما تنتزع المقولة من حدود هذا الوجود الواحد المتغيّر لكن لا من حيث هو متصّل بل من حيث هو منقسم إلى حدود، حيث ننتزع من كل حدّ مقولة من المقولات ثم ننتزع من الحد الآخر مقولة أخرى من المقولات، فإذا ما كانت الحركة في الكيف مثلاً، كحركة التفاحة من لون إلى لون فاننا ننتزع مقولة الكيف من الحد (أ) مثلاً ثم ننتزع مقولة الكيف أيضاً من الحد (ب)، والعلاقة بين الكيف الأول المنتزع من الحد (أ) وبين الكيف المنتزع من الحد (ب) هي التباين اذ هما نوعان من مقولة واحدة، والنوعان من مقولة واحدة أيضاً متباينان بتمام الذات.

إشارات الفصل:

معنى المسافة ثانية: قال المصنّف رحمه الله: «.... لا يقصد من المسافة في بحث الحركة المسافة الأرضيّة ونظائرها، التي تنطبق على الأبعاد الجسميّة ـ الخطّ والسطح والحجم ـ بل يقصد واحد نحصل بواسطة انقسامه على أفراد من جهة الحركة، نظير الفاصل بين درجة الصفر ودرجة مئة من الحرارة في حركة الجسم الحراريّة، ونظير النور من شمعة إلى مئة شمعة في حركته الضوئيّة، ونظير المسافة بين مبدأ ومنتهى الحركة في الحركة المكانيّة، وعلى كل حال رغم ان هذا الأمر يبدو ثابتاً بحسب التصوّر، لكنّه بحسب الخارج سيّال وفي حال تغيّر دائم...»[١].

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق ٣: ١٥٩.

الفصل العاشر:

في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفة أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، والكيف، والكم، والوضع. أما الأين: فوقوع الحركة فيه ظاهر، كالحركات المكانية التي في الأجسام، لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام، وإنْ كان مشهوراً بينهم، بل الأين ضرب من الوضع، وعليه فالحركة الأينيّة ضرب من الوضع، وعليه فالحركة الاينيّة ضرب من الحركة الوضعيّة.

وأمّا الكيف، فوقوع الحركة فيه وخاصة في الكيفيّات غير الفعليّة، كالكيفيّات المختصّة بالكميّات، كالاستواء والاعوجاج ونحوهما، ظاهر فإنّ الجسم المتحرّك في كمّه يتحرّك في الكيفيّات القائمة بكمّه. وأمّا الكمّ: فالحركة فيه تغيّر الجسم في كمّه تغيّراً متصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً، كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة منتظمة تدريجاً.

وقد أورد عليه: أنّ النموّ إنّما يتحقّق بانضمام أجزاء من خارج أجزاء الجسم، فالكم الكبير اللاحق هو الكمّ العارض لمجموع الأجزاء الأصلية والمنضمّة، والكمّ الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصلية والكمّان متباينان غير متصلين، لتباين موضوعيهما، فلا حركة في كمّ، بل هو زوال كم وحدوث آخر.

وأجيب عنه: أنّ انضمام الضمائم لا ريب فيه، لكن الطبيعة تبدّل الأجزاء المنضمّة بعد الضمّ إلى صورة الاجزاء الأصليّة، ولا تزال تبدّل، وتزيد كميّة

الاجزاء الأصليّة تدريجاً بانضمام الأجزاء وتغيرّها إلى الأجزاء الأصليّة، فيـزداد الكم العارض للاجزاء الأصلية زيادة متصلة تدريجيّة، وهي الحركة.

وأمّا الوضع: فالحركة فيه أيضاً ظاهر، كحركة الكرة علـى محورهـا، فإنّـه تتبدّل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، وهو تغيّر تـدريجيّ في وضعها.

قالوا: (ولا تقع الحركة في باقي المقولات)، وهـي الفعـل والانفعـال ومـتى والإضافة والجدة والجوهر. أمّا الفعل والانفعال: فإنّـه قـد أُخـذ في مفهوميهمـا التدرّج، فلا فرد آنيّ الوجود لهما، ووقوع الحركة فيهمـا يقتـضي الانقـسام إلى أقسام آنية الوجود، وليس لهما ذلك.

وكذا الكلام في متى، فإنّه: (الهيئة الحاصلة من نسبة الـشيء إلى الزمـان) فهي تدريجيّة تنافي وقوع الحركـة فيهـا المقتـضية للانقـسام إلى أقـسام آنيـة الوجود.

وأمّا الاضافة: فإنّها انتزاعيّة تابعة لطرفيها، فلا تستقلّ بـشيء، كالحركـة، وكذا الجدة، فإنّ التغيرّ فيها تابع لتغيرّ موضوعها كتغيرّ النعـلّ او القـدم عمّـا كانتا عليه.

وأما الجوهر: فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقّق الحركة مـن غـير موضـوع ثابت. وقد تقدّم أنّ تحقّق الحركة موقوف على موضوع ثابت بـاق مـا دامـت الحركة.

الشرح:

المقولات بالنسبة للحركة على ثلاثة أقسام:

١. قسم تقع فيه الحركة: الأين، والكيف، و الكم، والوضع.

٢. قسم لا تقع فيه الحركة: أنّ يفعل وان ينفعل، والمتى والجدة. والاضافة.

٣. قسم مختلف فيه: الجوهر.

هذا التقسيم إنّما يصح بعد أن خالف صدر المتألهين ﷺ المشهور وأثبت الحركة للجوهر، والاّ فالمقولات تنقسم إلى قسمين:

١. مقولات تقع فيها الحركة وهي الأربع المذكورة

٢. ومقولات لا تقع فيها الحركة وهي أيضاً الخمس المذكورة في القسم الثاني بالاضافة إلى الجوهر.

بعد أنّ عدد المصنف ﷺ المقولات التي ذهب المشهور إلى وقوع الحركة فيها راح يبيّن كيفيّة، وقوع الحركة في كل واحدة منها، ثمّ لمّا فرغ من ذلك، ذهب في تعداد المقولات التي يمتنع وقوع الحركة فيها وبيان لميّة ذلك المنع.

المقولات التي تقع فيها الحركة: وهي أربع كما تقدّم: الأين، والكيف، والكمّ، والوضع.

أمّا وقوع الحركة في الأين: فهو ظاهر من خلال الحركات المكانية التي للاجسام، حيث نرى انتقال جسم من مكان لآخر، حيث يعرض على الجسم في كل آن نوع من أنواع هذه المقولة. حيث انّ المقولة هي مجرى ومسافة الحركة. وهنا يسجّل المصنف ﷺ رأياً مفاجئاً يتراجع عنه في

النهاية، حيث يذهب ها هنا إلى انّ الأين لا تستحقّ أنْ تكون مقولة مستقلّة برأسها، وإنّما هي ضرب يندرج تحت مقولة الوضع، وبالتالي لا معنى لتخصيصها بالحديث بمعزل عن الوضع، فاذا كانت مقولة الوضع متحركة فلابدّ أن تكون الأين كذلك.

وأمّا وقوع الحركة في الكيف: أيضاً أمر ظاهر، حيث نجد الجسم يتحرّك في الكيف بمختلف أقسامه وذلك كاختلاف لون وطعم ورائحة التفاح مثلاً، ومن الكيفيات الكيفيّات المختصة بالكم المتصل القار، من الاستواء والاعوجاج والانحناء والانكسار وغيرها من كيفيّات تقدم ذكرها في بحث المقولات في المرحلة السادسة من هذا الكتاب. وبما أنّ الكيفيات المختصّة بالكم تابعة له فيكون تغيرّها وتحركها منوط بتغيرّه وتحركه.

وأمّا وقوع الحركة في الكمّ: فهو ظاهر أيضاً، وذلك كالنمو الذي هو زيادة في حجم الجسم وذلك بسبب التغذية التي هي عبارة عن إحالة الغذاء إلى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلّل. وهذه الزيادة متصلة منتظمة، وانتظامها هذا فعل قوّة أخرى من قوى النفس النباتية والتي هي النّامية أو المنمية وهي: قوّة تزيد في أقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشو. وامّا فعل التغذية المذكور فإنّما هو فعل القوة النباتيّة الأولى والتي بها يصير النبات نباتاً كما أنّ الحيوان إنّما يصير حيواناً باللامسة، وتلك القوّة تسمى بـ (الغاذية).

إذن هذا الجسم عندما يزداد كمّه فإنّه يرد عليه في كل آن نوع من أنواع الكمّ، اذ الكمّ هو مسافة حركة هذا الجسم ومجراها.

إشكال: تقدّم فيما سبق انّ الحركة هي خروج الشيء تدريجاً من القوّة

إلى الفعل، وانّ ذلك الشيء الخارج هو موضوع الحركة ولابدّ ان يكون واحداً، أي غير حادث بحدوث الفعلية الجديدة، والاّ لما كان عندنا خروج تدريجي، وإنّما خروج تدريجي لا لنفس الشيء وإنّما لشيء آخر.

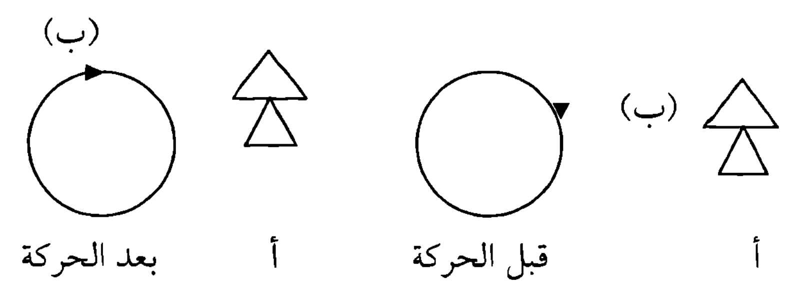
فإذا ما جئنا إلى الكمّ فإنّنا نجد موضوع الكم السابق هو غير موضوع الكم اللاحق، فهو ليس خروج الشيء، أي ليس ما كان بالقوّة هو الذي خرج إلى الفعل، وبالتالي لا حركة في الكم، لأنّ من مقومات حركة الشيء ان يكون هو الخارج من القوة إلى الفعل، وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه، حيث انّ الموضوع مختلف. وإنّما يصدق على ما نحن فيه هو زوال كم وحدوث آخر.

الجواب: يّتفقُ المصنف رحمه الله مع المستشكل في نقطة انطلاقه إلى مجال الإشكال وتلك النقطة تتضمّن آلية النمو. لكنّه لا يتفق معه بأنّ نتيجة هذا الانضمام هي وجود موضوع الأجزاء الاصلية بينما الآخر هو مجموع الاجزاء الأصلية والأخرى المنضمّة، وهذا يؤدي إلى وجود كمّين متباينين غير متصلين، وبالتالي لا حركة في الكم وإنّما زال كمّ وحدث آخر. بل انّ الموضوع هو الموضوع وقد عرض عليه كمّان متباينان، وذلك لأنّ الطبيعة أي النفس في مرتبة القوى النباتيّة تحيل الاجزاء المنضمة إلى صورة الاجزاء الاصلية وذلك يتم بصورة تدريجيّة متصلّة حيث تتحوّل الاجزاء المنضمة إلى صورة الاجزاء الاصلية وذلك يتم بصورة تدريجيّة متصلة وبالتالي فإنّ الاجزاء الأصلية محفوظة لبقاء صورتها، إذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته. إذن هناك خروج للشيء وهو الاجزاء الأصلية من القوّة إلى الفعل حيث كانت متلبسّة بكمّ بالقوّة ثم تلبست به بالفعل لكنّ هذا الكلام لا يقطع السؤال والتساؤل عن أمور: أليس لابدّ أن يكون الكمّان متباينين، إذ كلّ منهما نوع من الكمّ؟...

ألم يتقدّم في الفصل السابق أنّ مسافة الحركة في نمّو الجسم مثلاً هي ورود نوع من أنواع الكم المتصل مبائن للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق والنوع الذي سيرد عليه في اللاحق؟..... وهذا التساؤل يتأكّد أكثر بناء على القول بالكون والفساد.

نعم يمكن عرض الاشكال بالصورة التالية: بأنّ لازم الحركة التي تدّعى في الكم هو تباين الموضوعين، أي المتحرّك ليس أمراً ثابتاً تجري وتتجّد عليه الحركة.

وأمّا وقوع الحركة في الوضع أيضاً ظاهر وذلك كحركة الكُرة او الرَّحى على محورهما حيث يتغيّر بها نسب النقاط المفروضة عليها بالنسبة إلى نقاط او أشياء خارجة عنها، كما في الشكل التالي:



حيث تغيّر وضع (ب) بالنسبة لـ (أ) الشيء الخارج عن مجال الدائرة.

المقولات التي لا تقع فيها الحركة، هي: الفعل والانفعال والمتى والاضافة، والجدة والجوهر.

الفعل والانفعال، يمكن عرض الدليل على استحالة وقوع الحركة في هاتين المقولتين من خلال البرهان التالي:

الفرض: عندنا فعل وانفعال، سخونة ما دام الفاعل يسّخن وتسخين ما دام المنفعل يتسّخن.

المدّعى: عدم عروض الحركة على كل من الفعل والانفعال.

البرهان: الحركة بالنسبة للمقولتين المذكورتين امّا داخلة في ذاتيهما أو خارجة عارضة عليهما. أمّا الثاني فباطل، لأنَّ التدرج مأخوذ في مفهومي المقولتين، فعروض الحركة بعد هذا يصبح تحصيلاً للحاصل. وامّا على الأول فانّ عروض الحركة عليها يؤدي إلى انقسام التدرج فيهما إلى اجزاء دفعية آنية، وبالتالي يصحبان فعلاً وانفعالاً ابداعيين وهما خارجان عن المقولة. وبعبارة أخرى: انّ «..... الوجه في عدم قبول.... الفعل والانفعال للحركة، أنّ شرط القبول في كل شيء أن يكون القابل في ذاته فاقداً للمقبول ولضدّه، اذ لو كان في ذاته واجداً للمقبول، لكان عروض المقبول له تحصيلاً للحاصل، وذلك مستحيل، كما أنّه لو كان القابل في ذاته واجداً لما يخالف المقبول لزم انتفاء القابل فيستحيل القبول؛ لأنَّ قوامه بوجود الطرفين: القابل والمقبول، أو يلزم منه اجتماع الضدين. ثم من شرط القبول ـ أيضاً ـ التغاير بين القابل والمقبول فلو كان القابل واجداً للحركة يستحيل عروض الحركة له، من أجل اتحاد القابل والمقبول.

فقد تبيّن بذلك أنّ ما يكون السكون أو الحركة، داخلاً في ذاته، استحال قبوله للحركة او السكون فالمقولتان: الفعل والانفعال، لا تقبلان الحركة، لأجل أنّ الحركة في ذاتيهما؛ اذ الفعل ـ كما أسلفنا ـ هو التأثير التدريجي، وأنّ الانفعال هو التأثر التدريجيّ، وانّ التدريج نفس حقيقة الحركة، وقد مرّ أنّ التأثير الآني والدفعي ليسا بداخلين في المقولتين....»[1]، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس:

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ٢٠٠ـ ٢٠١

القابل لشيء فاقد في ذاته للمقبول

مقولة الانفعال قابلة للحركة

∴ مقولة الانفعال فاقدة للحركة في ذاتها

ثم بمقارنة هذه النتيجة مع تعريف الانفعال حيث نجد أنّ الحركة قد أخذت في ذاتها، نجد أنّ هذه المقولة كانت مجمعاً للمتقابلين بل النقيضين، وهما أخذ الحركة في ذاتها وعدم أخذ الحركة في ذاتها.

والكلام هو الكلام بالنسبة لمقولة الفعل أيضاً.

المتى: إنّ سببُ عدم وقوع الحركة فيها هو أن الزمان وهو أمر تدريجي قد أخذ مقوّماً لها، فيكون لها حكمه في عدم قبول الحركة.

الإضافة: إن كان طرفاها تدريجيين فلا حركة، والاّ فلا مانع لها من الحركة.

الجِدَة: الكلام في حركتها كالكلام في حركة سابقتها.

الجوهر: السبب في منعهم للحركة في الجوهر، هو أنّ الحركة لابدّ لها من موضوع، فاذا تحرّك الجوهر وهو الموجود لا في موضوع فلا موضوع للحركة، وبالتالي يستحيل وجود حركة من دون موضوع لها، فهي وصف يحتاج إلى موصوف والموصوف للحركة هو موضوعها، ولا موضوع للجوهر فلا حركة فيه.

إشارات الفصل:

حركة الأين والوضع: «لم يذكر أرسطو الحركة الوضعية، وأوّل من ذكرها الفارابي في كتابه: (عيون المسائل)، وإن كان المعروف أنّ ابن سينا أوّل من التفت إلى الحركة الوضعيّة، وليس المقصود من كشف الحركة الوضعيّة أنّ الفارابي او ابن سينا قد اكتشف حركات لم يصل إليها الآخرون، بل المقصود أنهم اعتبروا جميع هذه الحركات حركة أينيّة، لكنّ الفارابي أو ابن سينا التفت إلى هذه المسألة وهي أنّها حركة وضعيّة، أي أنّ الحركة هي في مقولة الوضع التي ـ هي ـ تغيرّ نسبة الشيء إلى الأشياء الأخرى....»[(١)].

امتناع الحركة في الفعل والانفعال: يمكن عرض الدليل على الامتناع المذكور ثانيةً من خلال التالي:

الفرض: مقولتا: الفعل والانفعال تدريجيّتان، والتدريجي لا يقع في الآن، وذلك لأنّه ظرف الدفعيّات.

المدعى: امتناع الحركة في المقولتين المذكورتين.

البرهان: لو امكن ذلك لأمكن وقوع التدريجي في الآن، لكنه يمتنع ذلك، إذاً لا يمكن وقوع الحركة في المقولتين المذكورتين.

أما بطلان التالي واضح، اذ لا مسانخة بين الآن والتدريجي حتى يكون ظرفاً له، وإلاّ فلا يبقى فرق بين التدريجي والدفعي.

أما وجه الملازمة: فلو وقعت الحركة في مقولتي الفعل والأنفعال لكان كلٌ منهما مسافةً للحركة؛ إذْ مسافة الحركة ـ كما عرفت ـ هي المقولة التي

---

(١) إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، مصدر سابق ٣: ٢٦.

تقع فيها الحركة نوع من أنواع المقولة، وبناءً على هذا فسوف يرد في كـل آن من آنات الحركة المفروضة في المقولتين نوع من أنواعهما التدريجيـة، وفي هذا وقوع للتدريجي في الآن.

الفصل الحادي عشر:

في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق

ذهب صدر المتألّهين ﷺ إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، واستدلّ عليه بأمور، أوضحها: أنّ وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضيّة يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر؛ لأنّ الأعراض تابعة للجواهر مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله، فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع والصور النوعيّة، وهي الأسباب القريبة لها، وقد تقدّم أنّ السبب القريب للحركة أمر تدريجيّ كمثلها، فالطبائع والصور النوعية في الاجسام المتحرّكة في الكمّ والكيف والأين والوضع متغيّرة سيّالة الوجود كأعراضها، ولولا ذلك لم يتحقّق سبب لشيئ من هذه الحركات.

وأورد عليه: أنّا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجدّدة، كيف صدرت عن المبدأ الثابت وهي متجدّدة؟!

وأجيب عنه: فالتغيّر والتجدّد ذاتي لها، والذاتي لا يعلّل، فالجاعل إنّما جعل المتّجدد، لا أنّه جعل المتّجدد متجّدداً.

وأورد عليه: أنّا نوجه استناد الأعراض المتجّددة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه، من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجدّدة، فالتجدد ذاتي للعرض المتجدّد، والطبيعة جعلت العرض المتجدّد، ولم تجعل المتجدّد متجدداً.

وأجيب عنه: بأنّ الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر وتابعة له. فالذاتية لابدّ أن تتمّ في الجواهر.

وأورد عليه أيضاً: أنّ القوم صحّحوا ارتباط هذه الأعـراض المتجّـددة إلى المبدأ الثابت ـ من طبيعة وغيرها ـ بنحو آخر، وهو أنّ الـتغيرّ لاحـق لهـا مـن خارج، كتجّدد مراتب قرب وبعد من الغايـة المطلوبـة في الحركـات الطبيعيّـة، وكتجّدد أحوال أخرى في الحركات القسريّة التي على خلاف الطبيعة، وكتجـدّد ارادات جزئيّة منبعثة من النفس في كلّ حدّ من حدود الحركات النفسانيّة الـتي مبدؤها النفس.

وأجيب عنه: بأنّها[1]، ننقل الكلام إلى هذه الأحـوال والارادات المتجّـددة، من اين تجددت؟ فإنّها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعيّة إلى الطبيعة، وكـذا في الحركات القسريّة، فانّ القسر ينتهي إلى الطبيعـة، وكـذا في النفـسانيّة، فـانّ الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضاً الطبيعة، كما سيجيئ.

ويمكن أنّ يستدلّ على الحركة في الجوهر بما تقدّم أنّ وجـود العـرض مـن مراتب وجود الجوهر من حيث كون وجـوده في نفـسه عـين وجـوده للجـوهر. فتغيرّه وتجدّده تغيرّ للجوهر وتجّدد له.

ويتفرّع على ما تقدّم.

أوّلاً: انّ الصور الطبيعيّة المتبدّلة صورة بعد صـورة علـى المـادة بالحقيقـة صورة جوهريّة واحدة سيّالة تجري علـى المـادّة، وينتـزع مـن كـلّ حـدّ مـن حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره.

هذا في تبدّل الصور الطبيعيّة بعضها من بعض، وهنـاك حركـة اشـتداديّة جوهريّة أخرى، هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعة، ثم النباتية، ثم الحيوانية، ثم الإنسانيّة.

وثانياً: أنّ الجوهر المتحرّك في جوهره متحرّك بجميع أعراضه، لما سمعت من

---

(١) ولعلّ الصحيح القول: بأنّنا.

حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها. ولازم ذلك كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث: من قبيل الحركة في الحركة، وعلى هذا ينبغي أن تسمّى هذه الحركات الأربع أو الثلاث: (حركات ثانية)، وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه: (حركات أولى).

وثالثاً: أنّ العالم الجسماني بمادّته الواحدة حقيقة واحدة سيّالة متحرّكة بجميع جواهرها وأعراضها قافلة واحدة إلى غاية ثابتة لها الفعليّة المحضة.

الشرح:

الأمور التي تناولها المصنف ﷺ في هذا الفصل هي ثلاثة وهي التالية:

١. طرح دليلين لإثبات الحركة الجوهرية.

٢. دفع اشكالات أوردت على الأول من الدليلين.

٣. نتائج متفرّعة عن القول بالحركة الجوهرية، وقد ذكر ﷺ ثلاثاً.

الأمر الأول: الحركة الجوهريّة، هل هي؟

الدليل الأول: يمكن عرض هذا الدليل من خلال القياس الاقتراني التالي:

الطبائع والصور النوعية علّة قريبة للاعراض المتغيّرة

العلة القريبة للمتغيّر متغيّرة

∴ الطبائع والصور النوعية متغيرة

نأخذ العكس المستوى لهذه النتيجة الصغرى في القياس التالي:

بعض متغيرّة طبائع وصور نوعية

الطبائع والصور النوعية جواهر

∴ بعض الجواهر متغير جواهر

وبالعكس المستوى لها يثبت المطلوب: بعض الجواهر متغيّر.

أمّا كبرى القياس الأول فقد تمّ الحديث عنها آنفاً[1]، وأمّا الصغرى فلأنّ الأعراض تابعة للجواهر مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله، و«ما

---

(١) في الفصل السابع من هذه المرحلة.

يستند إليه وجود الأعراض ليس (الهيولى) ولا الصورة الجسميّة؛ لأنّ الهيولى هي مجرّد قابل لا فاعل، والصورة الجسميّة مشتركة في جميع الأجسام، والحال أنّ أعراض وآثار الأجسام متفاوتة، فما يستند إليه وجود الأعراض هو الصورة النوعية،.... وعليه فالصورة هي المبدأ القريب لوجود الاعراض...»[(١)].

ايرادات ثلاثة: ذكر المصنف ﷺ ايرادات ثلاثة أوردت على هذا الدليل الذي يذهب أصحابه من خلاله إلى إثبات الحركة في الجوهر:

الأول: يمكن عرض هذا الايراد بالصورة التالية:

الفرض: هناك أعراض متغيّرة، كالأين، والكمّ، والكيف والوضع.

المدّعى: تغيرّ هذه الأعراض غير مستند إلى موضوعها الذي هو جوهر.

البرهان: لو كان تغيرّ الأعراض مستنداً إلى موضوعها للزم إما التسلسل او الدور او القول بتغيرّ الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً، والتالي باطل بشقوقه الثلاثة، فالمقدم مثله في البطلان. أمّا الملازمة فلما تقدم من أنّه علّة المتغيّر القريبة لابدَّ وأنّ تكون متغيرة، وأمّا بطلان اللازم فهو واضح. إذن فالاعراض غير مستندة إلى موضوعها، وبالتالي فلا مجال لإثبات حركة الجوهر.جوابه: لقد تمّ الجواب على هذا الاشكال فيما سبق من ابحاث، ولكن يمكن عرض هذا الجواب ثانية من خلال القياس التالي:

التغيرّ والتجّدد ذاتي للطبيعة

الذاتي لا يعلّل

∴ التغيرّ والتجّدد لا يعلّل

---

(١) إيضاح الحكمة، مصدر سابق ٣: ٣٦.

أي التجّدد والتغيرّ الذي للطبيعة لا يحتاج إلى غير العلة التي أوجدت الطبيعة، فالعلة تلك أوجدت الطبيعة متغيّرة، أو أوجدت المتجدّد، لا أنّها اوجدت المتجّدد متّجدداً.

الثاني: قلتم في دفع الايراد الأول بأنّ التجدّد للطبيعة ذاتيّ والذاتيّ لا يعلل، فلما لا يكون التجّدد للاعراض ذاتياً أيضاً، واذا كان التغيرّ في الاعراض كذلك فليس يكون مستنداً إلى الجوهر، وبالتالي لا تستكشف حركة الجوهر من خلال استناد حركة العرض إليه.

جوابه: انّ هذا الايراد يخرج العرض عن كونه عرضاً، وهذه الذاتية خلف استناد الاعراض في وجودها إلى مواضيعها التي هي الجواهر، اذ لو كانت الحركة ذاتية للعرض غير مستندة للجوهر. لكانت وجوداً في نفسه لنفسه لا وجوداً لغيره كما هو شأن الأعراض. وهو خلف كونها اعراضاً.

الثالث: هذا الايراد يتألف من ركنين:

١. الاعراض المتغيّرة مستندة إلى الجوهر من طبيعة أو صورة نوعية.

٢. تغيرّ وتجّدد هذه الأعراض ليس ذاتياً ولا مستنداً إلى الجوهر، بل التجّدد لاحق لتلك الأعراض المتجّددة من خارج، وذلك كبعد المتحرك أو قربه من المقصد الذي يتّجه صوبه، وذلك كعظم الجسم وصغره، ورقّة المعاوق وغلظته وغير ذلك من الاحوال.

جوابه: قلتم بأن العلة القريبة لتغيرّ تلك الاعراض المتغيّرة هي الاحوال، فلابدّ أنْ تكون متغيّرة؛ وذلك لأنّها علة قريبة للمتغيّر، فلابدّ أنّ تكون كذلك، هنا نسأل ما هي علة تغير هذه الاحوال وتجّددها، فلابدّ وأنْ تنتهي إلى الطبيعة في الحركات الطبيعيّة وكذلك القسرية وبالتالي فلا يصلح هذا الاسناد مخْلَصاً للمستشكل من الاسناد للجوهر، إذن فالعلة القريبة

لتغيرّ الأعراض هو الجوهر، والعلة القريبة للمتغيّر متغيّرة فالجوهر متغيّر متحرّك، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: يقوم هذا الدليل على إثبات استناد العرض في وجوده إلى الجوهر وذلك من خلال كون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، فتغيرّ العرض كاشف إنيّ عن تغيرّ الجوهر، والاّ فهذا خلف كون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، وكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر هو أنْ يوجد في الخارجِ موجود واحد، لكن ينتزع منه مفهومان متغايران، وذلك كالجسم مثلاً والبياض احدهما جوهر والآخر عرض، وهو ما لم يكن يقبله الحكماء قبل صدر المتألهين ﵀ حيث كانوا يذهبون إلى انّ هناك وجودين في الخارج ننتزع من كل منهما مفهوماً يغاير الآخر.

ثمرات الحركة الجوهريّة:

١. **تبّدل الصور:** بما أنّه ثبت أنّ الصور متغيّرة متبدلة، فلابدَّ من معرفة آلية هذا التبدّل والتغيرّ، والذي اختاره المصنف ﵀ لهذا الفرض هو نظرية اللبس بعد اللبس، حيث إنَّ صورةً واحدةً تتحرّك حركة جوهرية وتشتدُّ وتتكامل وتقطع الحدود في تكاملها، وكلما وصلت إلى حد ترتّبت عليها آثار غير الآثار التي كانت مترتبة عليها لما كانت في الحدّ السابق وغير الآثار التي ستترتّب عليها في الحدّ اللاحق، وينتزع منها من كل حدّ مفهوم يغاير المفهوم الذي ينتزع من الحدّ السابق والمفهوم الذي ينتزع من اللاحق، وهناك حركة جوهرية أخرى حيث يتحرّك الإمكان الاستعدادي إلى الصورة الطبيعية ثم إلى الصورة النباتية ثم إلى الحيوانية ومنها إلى الإنسانية، وقد اصطلح البعض على تسمية الحركة الجوهرية الأولى بالحركة

الجوهرية العرضيّة، والحركة الجوهرية الثانية، بالحركة الجوهرية الطولية[1].

٢. كل الاعراض متحركة: وذلك لأنَّ كلّ الأعراض مستندة في وجودها إلى وجود الجوهر المتحرّك، فاذا تحرّك الجوهر تحركت كلّ أعراضه، وذلك لأنها من مراتب وجوده، وليست شيئاً مستقلاً عنه. وهذا لا يتنافي مع منع الحركة في بعض الأعراض. واذا أردت أنْ نفتعل مشكلة ها هنا، فإنّنا نقول:

كل عرض متحرك.

بعض الأعراض ليست متحركة.

أمّا القضية الأولى وهي موجبة كلية فلما سمعته الآن، من أنّ الأعراض كلها مستندة في وجودها إلى الجوهر، وهو متغيّر فهي كذلك. بينما القضيّة الثانية سالبة جزئية يسلبُ فيها الحركة عن بعض الأعراض، كالفعل والانفعال ومتى والجدة، ومن المعلوم أنّ السالبة الجزئية والموجبة الكلية قضيتان تناقض إحداهما الأخرى، فاذا صدقت احداهما كذبت الاخرى أو كذبت إحداهما صدقت الأخرى، فهما لا تصدقان ولا تكذبان، أليس هذا تناقض؟

الجواب: لا تناقض في البين، وذلك لأنَّ الحركة المحمولة على كل عرض بمعنى والحركة المسلوبة عن بعض الأعراض بمعنى آخر، اذ الحركة تارة تكون أولى وأخرى تكون ثانية، والأولى هي التي تكون بسبب حركة الجوهر، وبالتالي فهي تحمل على كل الاعراض، وامّا الحركة الثانية فهي التي تكون للاعراض الأربع: الأين، الكم، الكيف، الوضع، او الثلاث

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق ٢: ٢١٥.

بناء على اندراج الأين في مقولة الوضع. وبالتالي فإنه يقال بعد هذا:

كل عرض متحرك بالحركة الأولية

بعض الأعراض ليست متحرك بالحركة الثانية

إذن فللإعراض المتحركة الأربعة او الثلاثة نوعان من الحركة اوليّة بتبع الجوهر، وثانية وهي مختصة بها دون غيرها وتسمى حركتها هذه بالحركة في الحركة. أمّا ما الفرق بين الحركة بتبع الجوهر والحركة في عرضه فسوف تلقاه منشوراً في الإشارات.

٣. العالم الجسماني متحرّك: بناء على الحركة الجوهريّة يثبت تغيرّ العالم الجسماني الذي هو عبارة عن جواهر وأعراض لا تنفك عن التغيرّ والحركة، حيث يسير الكلّ قافلة واحدة إلى غاية لا تغيّر فيها ولا حركة، وتلك الغاية هي الفعلية المحضة. ويترتب على حركة وتغيرّ العالم الجسماني مسألة مهمة كحدوث العالم الطبيعي وهذا ما يمكن عرضه من خلال ما يلي:

العالم الجسماني جواهر وأعراض

الجواهر والأعراض متغيّرة

∴ العالم الجسماني متغيّر

ثم نأخذ النتيجة صغرىً في القياس اللاحق:

العالم الجسماني متغيّر

كل متغيّر حادث

∴ العالم الجسماني حادث

إشارات الفصل:

صدرا رحمه الله **المؤسّس:** «كما مرّت الإشارة إليه فإنّ الفلاسفة السابقين... كانوا يعدُّون الحركة مختصّة بالأعراض، ولم يكتفوا بعدم إثبات الحركة في الجوهر وإنّما كانوا يعتبرونها أمراً مستحيلاً. ولم نجد بين فلاسفة اليونان.... من يتناول بصراحة الحركة في الجوهر ويثبتها، وقد نقل كلام عن (هراقليطوس) فحسب، يمكن تطبيقه على الحركة الجوهريّة، والحدّ الأقصى هو أنّه يمكن أيضاً نسبة الميل للحركة الجوهريّة إلى فلاسفة وعلماء اللاهوت المسيحيين القائلين بالخلق المستمر الذي يتعلّق دائماً بأشياء جديدة. أمّا الذي تناول هذه المسالة بصراحة، وأصرّ على إثباتها بشجاعة على خلاف سائر فلاسفة العالم المشهورين فهو الفيلسوف العظيم صدر المتألهين»[(١)].

الحركة الجوهريّة: «إنّ الحركة في الجوهر سير الجوهر في الجوهر، وهو سير من النقص إلى الكمال، فالجوهر الجمادي الغذائي يسير إلى أنّ يصل إلى المرحلة النباتية ثم يسير في الأنواع المتفاضلة النباتية المتصلة إلى أنّ يصل إلى المرحلة الحيوانيّة ثم يسير في الأنواع المتصلة المتفاضلة الحيوانيّة إلى أنْ يصل إلى مقام الإنسان فيصير الجوهر الأخسُّ جوهراً أشرف.

والحركة الجوهريّة ليست لبساً بعد خلع كما في الحركة في الأين، بل هي لبس بعد لبس كما في الحركة في الكمّ، وإنّ الصورة السابقة في الحركة الجوهريّة والكميّة ليست بزائلة عند حصول الصورة اللاحقة، بل

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق ٢: ٣٥٠.

هي باقية، غاية الأمر زوال نقصها وحدّها العدمي عند عروض الثانية»[١].

الفرق بين بالتبع وبالعرض[٢]: تارة يقال: (أ) متحرّك بتبع (ب) وأخرى يقال: (أ) متحرّك بعرض (ب). ما الفرق بين حركة (أ) بالتبع وحركته بالعرض، وبعبارة أخرى: ما الفرق بين الاتصاف بالتّبع وبين الاتصاف بالعرض؟

الجواب وبشكل مختصر: انّ الاتصاف بالتّبع على نحو الحقيقة بينما الاتصاف بالعرض على نحو المجاز، والأول مثاله اتصاف الماء بالحرارة بتبع النار، فاذا ما قيل: الماء حارٌ فهو حارٌ حقيقة لا مجازاً. والثاني مثاله اتصاف الجالس في السفينة بالحركة بعرض حركة السفينة، فاذا ما قيل: الجالس في السفينة متحرك فهو متحرك مجازاً لا حقيقة.

وجود العرض من مراتب وجود الجوهر: أشار ﷺ وهو يسوق دليلاً آخر لأثبات الحركة في الجوهر إلى العلاقة ما بين الجوهر والعرض، وقد ظنَّ ﷺ أنّه تحدّث عن هذه المسألة فيما سبق، فأرجع إليها، لكنَّ شيئاً من هذا لم يحدث، ثم جاء من حقّق وعلّق على البداية فذكر مصدر المسألة وأنّها ذكرت في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة، وكذلك هذا لم يحدث، وانّما ذكرها المصنّف ﷺ في نهاية الحكمة في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، وقد أشار بعض الاساتذة ممن علق على النهاية الى أن كون العرض من مراتب وجود الجوهر من مبدعات الحكمة المتعالية[٣].

---

(١) صحائف من الفلسفة، مصدر سابق: ٦٥٢.

(٢) رحيق مختوم ١: ٣٣٤.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣٧ ، ١٣٨.

الفصل الثاني عشر:

في موضوع الحركة الجوهريّة وفاعلها

قالوا: «إنّ موضوع هذه الحركة هو المادة المتحصلّة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتّحدة بالاتصال والسيلان، فوحدة المادة وشخصيتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدّلة، وصورة ما وان كانت مبهمة، لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق هو الفاعل للمادة الحافظ لها ولوحدتها وشخصيتها بصورة ما، فصورة ما شريكة العلّة للمادة، والمادة المتحصلّة بها هي موضوع الحركة».

وهذا، كما أنّ القائلين بالكون والفساد النافين للحركة الجوهريّة قالوا: «إنّ فاعل المادة هو صورة ما محفوظة وحدتها بجوهر مفارق يفعلها ويفعل المادة بواسطتها، فصورة ما شريكة العلّة بالنسبة للمادّة، حافظة لتحصّلها، ووحدتها».

والتحقيق أنّ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة، إنْ كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة ولا تنثلم بطروّ الانقسام عليها وعدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتّصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهمياً غير فكي كاف في ذلك، وإنْ كانت لأجل أنّها معنى ناعتي يحتاج إلى أمر موجود لنفسه حتى يوجد له وينعته، كما أنّ الاعراض والصور الجوهريّة المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له وتنعته، فموضوع الحركة العرضيّة أمر جوهري غيرها، وموضوع الحركة نفس الحركة، اذ لا نعني بموضوع الحركة إلاّ ذاتاً تقوم به الحركة وتوجد له، والحركة الجوهريّة لّما كانت ذاتاً جوهريّة

سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحرّكة في نفسها.

وإسناد الموضوعية إلى المادة التي تجري عليها الصور الجوهريّة على نحو الاتصال والسيلان لمكان اتحادها معها، وإلاّ فهي في نفسها عارية عن كل فعليّة.

الشرح:

يُعدُّ هذا الفصل جواباً على تساؤل مُلحٍّ، وهو: بما أنّ الموضوع من صواحب الحركة، فلابدَّ لكل حركة من موضوع، فما هو موضوع الحركة الجوهرية التي أقام الدليل عليها من قال بها؟... فهو مطالب بتحديد هذا الركن المهم من اركان كل حركة.

لذلك نجد المصنف ﵀ ينقل كلاماً لمشيّد نظرية حركة الجوهر يوضح من خلاله موضوع الحركة الجوهرية، وذلك اعتماداً على أصل يسلّم به النافون للحركة الجوهرية، ثم بعد ذلك يوغل في تحقيق هذه المسالة أكثر، إذن هناك أمور ثلاثة تعرّض المصنف ﵀ لها في هذا الفصل:

١. بيان لموضوع الحركة الجوهرية.

٢. دحض الاستبعاد للموضوع المقترح.

٣. دفع إشكال.

الأمر الأول: قال الحكيم السبزواري ﵀:

حلّت بصورة مع الهيولى فتشبه النّموَّ والذبولا

أي حلت الحركة الجوهريّة بصورة مع الهيولى، ويعني أنّ موضوع الحركة الجوهرية الهيولى المتحصّلة بصورة ما من الصور التي تتعاقب عليها.

إلى هنا ثبت موضوع الحركة وأنّه المادة المتحصلة بصورة ما، لكنه تقدّم في الفصل الأول من هذه المرحلة، أنّ موضوع الحركة لابدَّ أن يكون ثابتاً، والاّ لما كان عندنا خروج الشيء من القوة إلى الفعل، وهذا ما يمكن

أنْ يتوضح بلغة القياس:

المادة موضوع الحركة

موضوع الحركة ثابت أي واحد لا يتغيرّ

∴ المادّة ثابتة أي واحدة لا تتغيرّ

وهنا يُتساءل عن وحدة المادة ما هو منشؤها؟

الجواب في الكلام الذي نقله المصنف رحمه الله في مستهلّ كلامه في موضوع الموضوع، فهو بعد أنْ أعلن أن موضوع الحركة الجوهرية هو المادة المتحصلّة بصورة ما من الصور المتعاقبة، التي هي في الواقع صورة واحدة ـ كما تقدم في الفصل السابق ـ ولهذه الصورة دور تقوم به تجاه المادة حيث هي شريكة العلة التي توجد المادة، فتسري وحدة الصورة الحافظة للمادة إليها فتكون المادة واحدة، وامّا وحدة الصورة فإنّها أيضاً محفوظة لكنْ بواسطة ذلك الجوهر المفارق الذي يوجِد المادة بواسطتها ـ أي بواسطة الصورة ـ إذن ثبت أن للحركة الجوهرية موضوعا وهو ثابت أيضاً.

الأمر الثاني: إنّ الذين ذهبوا إلى القول بالكون والفساد والذين انكروا الحركة الجوهرية أيضاً يشترطون وجود موضوع للحركة ثابت في جميع الحالات، وذلك الموضوع هو الهيولى التي تُحفظ بصورة ما، مع أنّ هذا الكون والفساد ليس من شأنه أن يؤمّن هذا الموضوع الثابت، اذ مع فساد الصورة وانعدامها سوف تبقى المادة التي يعتبرونها موضوعاً للحركة ولو آناً ما من دون صورة، وهذا محال، لأنَّ الصورة تقوّم وجود المادة ـ كما لا يخفى ـ إذن هؤلاء اشترطوا وجود موضوع الحركة بناء على مبناهم الذي لا ينسجم مع وجود مثل هذا الموضوع، ولكن الأمر مختلف بالنسبة للبس

بعد اللبس والحركة في الجوهر، حيث لا تبقى المادة التي هي موضوع الحركة ولو آناً ما من دون صورة تحفظها وتقوّم وجودها، وبعبارة أخرى: لا يصح من القائلين بالخلع واللبس أو الكون و الفساد أنْ يقولوا بأن موضوع الحركة عندهم باق ثابت وانّ القول باللبس بعد اللبس يلزم منه عدم بقاء موضوع الحركة وهو المادة، وأنّه اذ لا موضوع للحركة فلا حركة، واذ لا موضوع للجوهر فلا حركة فيه.

وهنا يدخل المصنف ﷺ ليحدّد طبيعة احتياج الحركة إلى الموضوع، وبعبارة أخرى: المصنف ﷺ يسأل: ما هو وجه احتياج الحركة إلى الموضوع؟.... ثم تراه يجيب بأنّ الحاجة إلى الموضوع تكمن في أمرين:

١. الموضوع الواحد الثابت يؤمِّن وحدة الحركة وتشخصها.

٢. الحركة وصف فلابدَّ له من موصوف، وهذا الموصوف هو الموضوع.

وهذان الأمران توفرهما نفس الحركة من دون فرض موضوع يكون مغايراً لها ذاتاً. أمّا وحدة الحركة فإنّها تتأمّن من خلال اتصال الحركة، ومن المعلوم أنّ الوحدة والكثرة تدوران حيث يدور الاتصال والانفصال، اذ الحركة هي نحو وجود سيال متجدد بصورة متصلة، فالحركة نحو وجود واحد، وأمّا القول بأنَّ الحركة عين التجّدد وعدم القرار حيث كل جزء منها محفوف بعدمين، عدم الجزء السابق وعدم الجزء اللاحق فانه لا يراد به أنَّ تلك الاجزاء حقيقة وبالفعل بل بالقوّة والفرض. وأمّا الحاجة الثانية فهي متوفّرة أيضاً من قبل نفس الحركة، وذلك من دون الخدش في أنّ كل صفة لابدَّ لها من موصوف، والحركة صفة أيضاً لابدَّ لها من موصوف، لكن من قال أنّه لابدَّ أنْ تكون الصفة والموصوف متغايرين ذاتاً، فاذا كان

الموصوف هو ذاتٌ تقوم به الصفة وتوجد له فالحركـة الجوهريّـة كـذلك، وذلك لأنَّ المتحرك هـو الجـوهر الموجـود فـي نفـسه لنفـسه، والحركـة الجوهرية ذاتٌ جوهريةٌ سيالة فهي أيضاً قائمة بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحركة في نفسها، وإنّما الاختلاف بين المتحرّك والحركة مفهوميٌّ ليس الاّ.

الأمر الثالث: يختم المصنف ﷺ فصله هذا بدفع اشكال اعتمد على مـا تقدّم من كلام حيث اسند موضوع الحركة إلى المادّة مع أنّ نتيجـة الفـصل ها هنا لا تفيد ذلك.

أجاب ﷺ بأنّ ذلك الإسناد مجازي والمصّحح له هو اتحاد المادّة مـع الصور الجوهريّة التي هي حركة ومتحرّك أي موضوع الحركة.

إشارات الفصل:

موضوع الحركة الجوهريّة: يمكن عرض علاج المصنف ﵀ لموضوع الحركة في الجوهر بلغة القياس تسهيلاً وتوضيحاً:

كل ما تقوم به الحركة وتوجد له موضوع الحركة

الحركة الجوهريّة ذات تقوم بها الحركة وتوجد لها

∴ الحركة الجوهريّة موضوع الحركة

ثم نضع النتيجة صغرى في القياس التالي:

الحركة الجوهريّة موضوع الحركة

موضوع الحركة هو المتحرّك

∴ الحركة الجوهرية هي المتحرّك

وكأنّ صغرى القياس الأول تحتاج إلى شيء من التوضيح، اذ كيف تكون الحركة الجوهريّة ذاتاً؟

الجواب: لقد ثبت من خلال أدلة الحركة الجوهريّة أن وجود الطبيعة الجوهرية جوهر سيال فموضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة الجوهريّة. وقد أكّد المصنف ﵀ على ذلك في حاشية له على الأسفار: «..... وانْ كانت الحركة في الجوهر كان المتحرّك والحركة واحداً، فإنّ هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسها، فنفسها أعني الحركة قائمة بنفسها أعني الجوهر فهو حركة ومتحرّك معاً، فإن شئت قلت: إنّ الحركة وموضوعها في الجوهر واحد، وإن شئت قلت: إنّ الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع، وبالجملة معنى الحركة في مقولة الجوهر أنْ ينتزع من المورد في

كل آن نوع خاص ـ مثلاً ـ من الجوهر غير ما ينتزع في الآن الآخر»[١].

وكلامه ﷺ هذا ينطوي على قياس لا بأس بإظهاره:

الحركة قائمة بنفسها

كل قائم بنفسه جوهر

∴ الحركة جوهر

وقد أشار لعلّة الصغرى بقوله ﷺ: لكونها في الجوهر. وكأنّ كلَّ ما في الجوهر القائم بنفسه قائم بنفسه أيضاً، والحركة في الجوهر، فهي قائمة في بنفسها.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٦٩.

الفصل الثالث عشر:

في الزمان

إنّا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمة إلى قطعات لا تجامع قطعة منها القطعة الأخرى في فعليّة الوجود، لما أنّ فعليّة وجود القطعة المفروضة ثانياً متوقِّفة على زوال الوجود الفعليّ للقطعة الأولى، ثم نجد القطعة الأولى المتوقفة عليها منقسمة في نفسها إلى قطعتين كذلك، لا تجامع إحداهما الأخرى، وهكذا كلّما حصّلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك من دون أنْ تقف القسمة على حدّ.

ولا يتأتّى هذا إلاّ بعرض امتداد كميّ على الحركة، تتقدّر به وتقبل الانقسام، وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة؛ لأنّه امتداد متعيّنٌ، وما في الحركة في نفسها امتداد مبهم، نظير الإمتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعي وتعيّنه الذي هو الجسم التعليمي.

فهذا الامتداد ـ الذي به تعيّن امتداد الحركة ـ كمّ متَّصل عارض للحركة، نظير الجسم التعليمي ـ الذي به تعيّن امتداد الجسم الطبيعي ـ للجسم الطبيعي، إلاّ أنّ هذا الكم العارض للحركة غير قار ولا يجامع بعض أجزائه المفروضة بعضاً، بخلاف كميّة الجسم التعليمي فإنّها قارّة مجتمعة الأجزاء.

وهذا هو الزَّمان العارض للحركة ومقدارها وكلّ جزء منه من حيث إنّه متوقّف عليه الآخر متقدّم بالنسبة إليه، ومن حيث إنّه متوقّف، متأخّر بالنسبة إلى ما توقّف عليه، والطرف منه الحاصل بالقسمة هو (الآن).

وقد تبيّن بما تقدّم.

أولاً: أنّ لكل حركة زماناً خاصّاً بها، هو مقدار تلك الحركة، وقد أطبق النّاس على تقدير عامّة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العام الذي هو مقدار الحركة اليوميّة؛ لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة، وقد قسّموه إلى القرون والسنين والشهور والأسابيع والأيّام والساعات والدقائق والثواني وغيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

والزمان الذي له دخل في الحوادث الزّمانية، عند المثبتين للحركة الجوهريّة، هو زمان الحركة الجوهريّة.

وثانياً: أنّ التقدّم والتأخّر ذاتيّان بين أجزاء الزمان، بمعنى أنّ كون وجود الزمان سيّالاً غير قارّ، يقتضي أنْ ينقسم ـ لو انقسم ـ إلى جزء يتوقّف على زواله وجود جزء آخر بالفعل، والمتوقَّف عليه هو المتقدّم والمتوقِّف هو المتأخّر.

وثالثاً: أنّ الآن ـ وهو طرف الزمان والحدّ الفاصل بين الجزئين لو انقسم ـ هو أمر عدمي، لكون الانقسام وهميّاً غير فكيّ.

ورابعاً: أن تتالي الآنات ـ وهو اجتماع حدّين عدميّين أو أكثر من غير تخلّل جزء من الزمان فاصل بينهما ـ محال، وهو ظاهر، ومثله الكلام في تتالي الآنيّات المنطبقة على طرف الزمان، كالوصول والافتراق.

وخامساً: أنّ الزمان لا أوّل له ولا آخر له، بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه، لأنَّ قبول القسمة ذاتي له.

الشرح:

أمور ثلاثة تناولها المصنف رحمه الله في هذا الفصل، وهي التالية:

١. هل هو؟

٢. ما هو؟

٣. هل هو؟

الأمر الأول: يمكن بيان هذا الأمر من خلال المقدمات التالية:

١. الحركة موجودة.

٢. الحركة منقسمة إلى أجزاء لا يجامع بعضها البعض.

٣. كل منقسم ذو امتداد.

٤. لا امتداد من دون مقدار.

٥. إذن للحركة امتداد، ولامتدادها مقدار، وهو الزمان.

الذي يحتاج إلى توضيح ما من المقدمات الآنفة إنّما هو المقدمتان الثالثة والرابعة، اما الثالثة فلأنّ الانقسام فرع الامتداد، و حيث لا امتداد فلا انقسام، وحيث إنّ الحوادث الواقعة تحت الحركة ـ كالمشي والكلام ـ تنقسم فهي ذات امتداد، وأمّا الرابعة، فلأنّ الامتداد مبهم وما هو مبهم غير موجود في الخارج، إذ الشيء لا يوجد إلاّ متشخصاً، اذ التشخّص يساوق الوجود، إذن فلا امتداد إلاّ وهو متقدّر، كما أنّه لا يوجد جسم طبيعي إلاّ وهو متكّمم بجسم تعليمي: وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

لقد جرى الزمان والقطعية　　　مجرى الطبيعي والتعليمية

أي إنّ الزمان بالنسبة للحركة القطعيّة كما الجسم التعليمي بالنسبة إلى

الطبيعي، كلاهما يكون مقداراً لصاحبه، «فالإمتداد الجسمي اذا لوحظ مطلقاً بلا تعيّن بالتناهي واللاتناهي، ومن غير أن يكون ممسوحاً بمساحة معيّنة عند التناهي، فهو الجسم الطبيعي، واذا لوحظ متناهياً ممسوحاً بمساحة معيّنة وعند هذا يتطرّق القدر والكميّة، فهو الجسم التعليمي، كذلك الحركة القطعيّة المتصلة، فإنّها أيضاً امتداد، إلاّ أنّه سيّال، فاذا لوحظت مطلقة فلا قدر ولا كميّة حينئذ، واذا لوحظت متعيّنة متقدرّة بقدر خاص جاء الزمان....»[١]، إذن ثبت انّ هناك امراً موجوداً تقدّر به الحركات كما انّ هناك امراً موجوداً تقدّر به الاجسام.

الأمر الثاني: لقد اتضح مفاد هذا الأمر من خلال سابقه، حيث ظهر أنّ الزمان «هو مقدار الحركة؛ لأنَّه ثبت أنّه كميّة متصلة، وكل كميّة متصلة فهو لا يخلو إمّا أنْ يكون مقداراً لجسم أو لهيئة قارة من هيئات الجسم أو يكون مقداراً لهيئة غير قارّة منها لا سبيل إلى الأول أي كونه مقداراً لجسم أو لهيئة قارّة، لأنَّ الزمان غير قار، وما لا يكون قارّاً لا يكون مقداراً لجسم او لهيئة قارّة...»[٢]، حيث تقدّم في المرحلة السادسة ذلك، وأنّ الزمان كم متصل غير قار، أي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود، حيث يكون زوال السابق شرطاً لوجود اللاحق وهكذا.

الأمر الثالث: يتضمنّ هذا الأمر أموراً عديدة تعتبر من خواص الزمان وهي التالية:

١. للزمان طرف، وهو ليس منه، اذ طرف الشيء ليس منه، وهذا الطرف يسمّى بـ (الآن).

---

(١) شرح المنظومة، تحقيق آية الله حسن حسن زادة آملي ٤: ٣٢٧.

(٢) شرح الهداية الاثيريّة، مصدر سابق: ١٢٨.

٢. بما انّ الحركات متعددة متنوّعة فلابدَّ من تنوع وتعدّد واختلاف مقاديرها، أي أزمنتها، إذن فلكل حركة زمانها الخاصّ بها.

٣. زمان الحركة يختلف باختلاف القائلين بها، فمن لا يرى الحركة في الجوهر فلا يعتقد بزمان لها، وإنّما يعوّل على زمان الحركة العرضيّة، وامّا الذي يقول بالحركة الجوهرية، وانّ الاعراض تستند إليه في وجودها فالزمان عنده هو زمان حركة الجوهر، ولا شكَّ في أنّ زمان حركة الجوهر هو نفس زمان حركة الاعراض بتبعه.

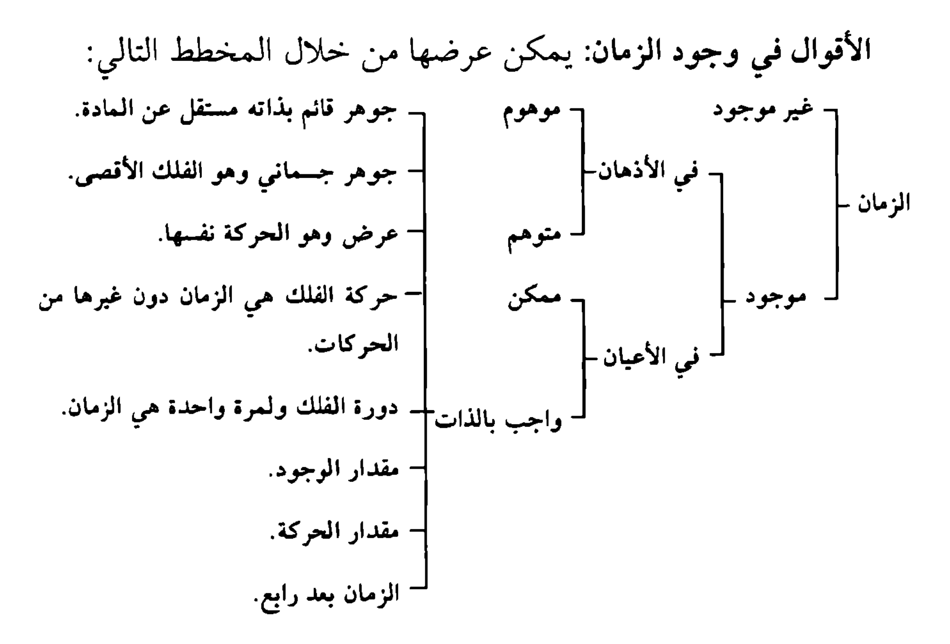
٤. التقدمّ والتأخّر بين أجزاء الزمان ذاتيّان، وليسا بإضافيّين، وذلك لأنَّ عدم قراره يقتضي زوال جزء حتى يوجد آخر، وما يزول لا يجتمع مع ما يوجد، اذ عدم الجزء السابق هو عدم مقابل وليس عدماً مجامعاً.

٥. اذا كان الآن امراً عدميّاً، لأنَّه طرف الزمان، فلا يمكن أنّ يتشكل أمر وجودي من تتالي وتتابع أمور عدمية، ولن يتشكل زمان من تتالي الآن، لأنَّه امر وجودي والآن امر عدمي.

٦. مبدأ الزمان ومنتهاه ليسا بزمان، وذلك لأنَّ مبدأ الشيء ومنتهاه ليسا منه، والاّ فهو خلف كونهما مبدأ ومنتهى، ويكون الزمان قبل الزمان وبعده، فلو كان (أ) مبدأ الزمان و(ب) منتهاه، وكانا من الزمان، والزمان لأنَّه كم يقبل الانقسام، فينقسم (أ) وكذلك (ب) كلّ منهما إلى جزئين ثم كل جزء إلى جزئين وهكذا، وبالتالي فلن يكون (أ) مبدء ولا (ب) منتهى.

إشارات الفصل:

الأقوال في وجود الزمان: يمكن عرضها من خلال المخطط التالي:



يمكن مراجعة الاقوال الآنفة الذكر في الاسفار حيث نقلها عن الشيخ في الشفاء، وذلك تحت عنوان، (تعقيب واحصاء)، والفصل إنّما اتخذ قول الشيخ محطاً لبحث الزمان حيث يذهب الشيخ إلى أنّ الزمان هو مقدار الحركة، بينما ذهب صدر المتألهين رحمه الله إلى أنّه بعد رابع.

الزمان عند صدرا رحمه الله: ذهب الحكيم الإلهي صدر المتألهين رحمه الله إلى أنّ الزمان موجود، حيث يشكل بعداً رابعاً للطبيعة إضافة إلى الأبعاد الثلاثة التي تتقدّر بواسطة الجسم التعليمي، حيث يقول: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين كما أنّ الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيين،

ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعيّن إلى المبهم، وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار...»[1]، وقد عدّ هذا منه ﵀ من ابداعاته الفكريّة[2].

---

(١) شرح الهداية الاثيريّة، مصدر سابق: ١٤٠.

(٢) الشيرازي، سيد رضا، درسهای شرح منظومة حكيم سبزواري (بالفارسية)، نشر: انتشارات حكمت، ١٤٢٥هـق، الطبعة الأولى، ج ٢، ص ١٥٥٢.

الفصل الرابع عشر:

في السرعة والبطئ

إذا فرضنا حركتين واعتبرنا النسبة بينهما، فإن تساوتا زماناً فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما، وإنْ تساوتا مسافة فأقلّهما زماناً أسرعهما، فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، والبطء خلافه.

قالوا: «إنّ البطء ليس بتخلّل السكون، بأن تكون الحركة كلّما كان تخلّل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، وكلّما كان أقلّ كانت أسرع، وذلك لاتصال الحركة بامتزاج القوّة والفعل فيها، فلا سبيل إلى تخلّل السكون فيها» وقالوا: «إنّ السرعة والبطء، متقابلان تقابل التضاد، وذلك لأنّهما وجوديّان، فليس تقابلهما تقابل التناقض أو العدم والملكة، وليسا بالمتضائفين، والاّ كانا كلّما ثبت أحدهما ثبت الآخر، وليس كذلك، فلم يبق إلاّ أنْ يكونا متضادّين، وهو المطلوب».

وفيه: انّ من شروط المتضادّين أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليست بمتحقّقة بين السرعة والبطء، اذ ما من سريع إلاّ ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وكذا ما من بطء إلاّ ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

والحقّ: أنّ السرعة والبطء وصفان اضافيّان، فسرعة حركة بالنّسبة إلى أخرى بطء بعينها بالنسبة إلى ثالثة وكذلك الأمر في البطء والسرعة بمعنى الجريان والسيلان خاصّة لمطلق الحركة، ثم تشتّد وتضعف، فيحدث بإضافة بعضها إلى بعض السرعة والبطء الاضافيّان.

الشرح:

يتعرّض المصنف ﷫ في هذا الفصل لأمرين:

١. تعريف السرعة والبطء.

٢. النسبة بينهما.

الأمر الأول: لو قارّنا بين حركتين نجد أنّ هناك أربع صور، إذ تارة تكون المقارنة بينهما بالنسبة إلى الزمان وأخرى بالنسّبة إلى المسافة المقطوعة ولنرمز إلى الحركتين بـ (أ) و(ب)، واليك هذه الصور من خلال التالي:

(١)		(٢)	
متساويتان في الزمان		متساويتان في المسافة المقطوعة	
متساويتان في المسافة المقطوعة	أحدهما أكثر مسافة من الأخرى	متساويتان في الزمان	أحدهما أكثر زماناً من الأخرى
(١)	(٢)	(٣)	(٤)

من الواضح أن لا علاقة للصورتين (١) و(٣) فيما نحن فيه، حيث لا مجال لوصف إحداهما بالبطء والأخرى بالسرعة، وهما قد تساوتا بما تتفاضل فيه الحركات. وإنّما الصورتان (٢) و(٤) هما مجال كلامنا، إذن عندنا صورتان:

الأولى: حركتان متساويتان في الزمان لكن الحركة (أ) قطعت مسافة أكبر من المسافة التي قطعتها الحركة (ب)، لذا فان (أ) أسرع من (ب) التي هي طبعاً أبطء.

الثانية: حركتان متساويتان في المسافة المقطوعة إلاّ انّ (أ) قطعت المسافة في زمن أقل من قطع (ب) للمسافة نفسها، لذلك تكون (أ) أسرع من (ب).

ثم يشير المصنِّف ﷺ إلى دفع كلام للمتكلمين يفيد بأنّ البطء ليس هو عبارة عن الحركة التي امتزجت بالسكون، كما أنّ النور الضعيف هو النور الذي امتزج بشيء من الظلمة فصار ضعيفاً، اذ السكون والظلمة أمران عدميّان لا يمكن أن يتألف منهما مركّب حقيقي موجود.

الأمر الثاني: النسبة بين السرعة والبطء: تقدم في مرحلة الواحد والكثير انّ أقسام التقابل أربعة:

١. تقابل السلب والإيجاب.

٢. تقابل الملكة والعدم.

٣. تقابل الضدين.

٤. تقابل المتضايفين.

والبطء والسرعة مفهومان كليّان فما هو نوع التقابل بينهما؟

لقد توفرت أجوبة ثلاثة:

١. جواب المتكلمين.

٢. جواب المشهور من الحكماء

٣. جواب المصنفّ ﷺ.

أمّا المتكلّمون فقد ذهبوا إلى أنّ التقابل الذي بين السرعة والبطء إنّما هو تقابل التضاد، وليس غيره من الأنواع الثلاثة الباقية؛ أمّا السلب والإيجاب فلأنّهما ـ السرعة والبطء ـ أمران وجوديّان وليس كذلك السلب

والإيجاب، اذ احدهما وجودي والآخر عدمي، وكذلك الأمر بالنسبة للملكة وعدمها. وليسا بالمتضائفين، اذ لا يتوقف درك أحدهما وتعقله على درك وتعقّل الآخر كما هو الحال في المتضائفين.

إذن يتعيّن ان يكون بينهما تقابل التضاد، بينما ذهب مشهور الحكماء إلى انّ التقابل بين السرعة والبطء إنّما هو تقابل العدم والملكة. غير أنّ المصنف رحمه الله اعترض على كون التقابل بين السرعة والبطء هو تقابل التضاد، وذلك لأنَّ الضديّن هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الاختلاف وهذا غير متحقق بينهما، اذ ما من سريع إلاّ ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه وكذلك الأمر بالنسبة للبطيء.

والحقّ عند المصنف رحمه الله هو أنّ السرعة والبطء وصفان اضافيّان وليسا حقيقيين كالسواد والبياض، بل هما كالطول والقصر حيث يوصف كمّ بانه طويل لا لذاته وإنّما عندما يقاس إلى شيء آخر يكون أقل طولاً منه، وهكذا فيما لو قيس الأطول المذكور إلى ماهو أطول منه فيكون بالنسبة إليه أقصراً.

إشارات الفصل:

موقف صدراﷺ: ذهب صدر المتألهين ﷺ مذهبَ المتكلمين في المسألة حيث قال بعد أنْ أبطل أن يكون التقابل الذي بين السرعة والبطء تقابل السلب والإيجاب أو التضايف او الملكة وعدمها: «.... فلم يبق من التقابل بينهما إلاّ التضاد لا غير.....»[1]، لكنّ المصنفّ ﷺ وفي تعليقة منه على هذا المذهب طالب صدرا ﷺ بايضاح شرط مهمّ للتضاد وهو (غاية الخلاف بين الضدين)، بل اعتقد ﷺ أنّ مثل هذا الشرط حال السرعة والبطء، اذ ما من سريع إلاّ ويوجد ما هو أسرع منه وما من بطيء إلاّ ويوجد ما هو أبطأ منه، ولم يقبل المصنف ﷺ تصوير صدرا ﷺ لغاية الاختلاف بين السرعة والبطء وأنّ القوّة المحرّكة لها غاية في السرعة لا تتعدّاها وأنّ القوّة الممانعة للحركة لابدّ أنْ تبلغ غاية لا تتعدّاها أيضاً.

موقف المصنفّ ﷺ ثانية[2]: لعل ما أوردناه من كلام للعلاّمة المصنفّ ﷺ في الشرح بل وما ورد في متن الفصل لم يقطع السؤال عن حقيقة رأيه ﷺ، حيث كل ما ورد يتلخصّ في أنّ السرعة والبطئ أمران نسبيان، فإن حركة بالقياس إلى أخرى هي سريعة بينما هي نفسها بالقياس إلى حركة ثانية بطيئة، إذن لا يوجد أيّ من أقسام التقابل الأربعة بين السرعة والبطء، فهل هذا أقصى ما أراد ﷺ قوله في المسألة أم أنّ له كلاماً يكشف عن حقيقة رأيه؟.

الجواب: نعم للعلاّمة المصنف ﷺ رأي لم يقله أحد من اساطين الحكمة، وهو يشبه تماماً رأيه في النسبة بين الواحد والكثير، بل هو نفس

---

(۱) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ۳: ۱۹۸.

(۲) المصدر السابق.

الرأي طبقّه هناك مرّة وهنا مـرّة أخـرى، إذن لـيس بـين الـسرعة والـبطء اختلاف يمكن إرجاعه إلى التقابل المصطلح، وإنّما هو اختلاف تـشكيكي لأنًه بين مرتبتين من مراتب الوجود، وهنا يذهب العلاّمة المصنف ﷺ إلـى أنّ السرعة تساوق الحركة مع انّ الحركة تنقسم إلى سريعة والى بطيئة، ولا إشكال في ذلك، كما عرفت ذلك عندما قيل: الوحـدة تـساوق الوجـود، أو الخارجيّة تساوق الوجود.

الفصل الخامس عشر:

في السكون

يطلق السكون على خلوّ الجسم من الحركة قبلها أو بعدها، وعلى ثبات الجسم على حاله التي هو عليها، والذي يقابل الحركة هو المعنى الأول، والثاني لازمه، وهو معنى عدمي - بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم - فيكون هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة، ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني، إلاّ ما كان آنيّ الوجود، كالوصول إلى حدّ المسافة، وانفصال شيء من شيء، وحدوث الاشكال الهندسية، ونحو ذلك.

الشرح:

يتعرّض المصنف رحمه الله في هذا الفصل للأمرين التاليين:

١. معنى السكون. ٢. النسبة بينه وبين الحركة.

الأمر الأول: معنى السكون: ذكر رحمه الله للسكون معنيين:

١. عدم الحركة، أي السكون هو عدم الحركة أي عدم الخروج التدريجي من القوّة إلى الفعل. وهذا العدم تارة يكون قبل الحركة، حيث يصدق عدم الحركة على ما قبل الحركة، فهو سكون، واخرى يكون بعد الحركة، اذ لا حركة بعد الحركة كما لا حركة قبلها، فهو سكون أيضاً.

٢. الثبات: وهو بقاء الجسم على ما هو عليه من حال من دون خروج من القوّة إلى الفعل، وهذا المعنى للسكون هو لازم الحركة، فبعد ان ينهي الجسم حركته او تنتهي حركة الجسم يصبح ثابتاً أو ساكناً، وهو لابدّ ان يكون لازماً أعمّ، حيث إنّ الثابت قد لا يكون جسماً ولا جسمانياً، بل مجرّداً وذلك كالعقول فإنه لا يجوز عليها الحركة، فهي ثابتة ثباتاً غير لازم للحركة.

الأمر الثاني: الحركة والسكون ملكة وعدم: السكون أمر عدمي فهو عدم الحركة عمّا من شأنّه أنْ يتحرّك، إذن فالسكون عدم لملكة الحركة، وما ليس من شأنه ان يتحرّك لا يصحُّ أنْ يوصف بالساكن بل هو ثابت، والذي من شأنه ان يتحرك هو الجسم والجسماني، أمّا الجسم فقد عرفت أنّه هو الجوهر الممتد فعلاً في الابعاد الثلاثة، وأما الجسماني فهو الحال في الجسم المنطبع فيه، وذلك كالأعراض الحالّة في الأجسام كالبياض في الورقة مثلاً. وأما ما ليس بجسم ولا جسماني فليس من شأنه الحركة حتى يكون ساكناً.

إشارات الفصل:

النسبة بين السكون والحركة:

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

أمّا السكون وهو سلب الحركة — عن قابل فعدم للملكة

حيث أشار في البيت الآنف إلى الأمرين معاً، ففي صدره جاء بالأول بينما جاء بالثاني في عجزه. لكنّه ـ وفي حاشية منه ـ أراد دفع احتمال قد يطرأ في ذهن أحد، وذلك الاحتمال هو أننا لو فسّرنا السكون بقرار الشيء ليكون وجوديّاً، وبالتالي يكون التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد لا العدم والملكة: فقال: «وليس بصحيح، و الاّ اتّصف المفارقات المحضة بالسكون. نعم، على تفسير المتكلّم السكون بالكون الثاني في المكان الأول والحركة بالكون الأول في المكان الثاني كانا ضدين»[1].

توضيح وتعميق: «اعلم انّ التقابل بين الحركة والسكون إمّا يكون بالتضاد وإما يكون بالعدم والملكة ووجه الأول أمران (أحدهما) أن يقال انّ السكون عبارة عن قرار الشيء ومعلوم أنّه عليه وجوديّ فيكون ضداً للحركة ولكنه ليس بصحيح لما أفادة في الحاشية ـ المشار إليها آنفاً ـ من استلزامه اتصاف المفارقات المحضة بالسكون و(ثانيهما) أن يفسّر السكون بما عرّفه به المتكلّمون من كونه عبارة عن الكون الثاني في المكان الأول وعليه يكون وجوديّاً، ووجه الثاني أنْ يقال أن السكون عبارة عن عدم الحركة لكن لا العدم المطلق حتى يكون تقابله مع الحركة بالسلب والإيجاب بل عدمها عمّا من شأنه الحركة فيكون تقابله مع الحركة بالعدم

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري ٤: ٣٢٢، الطبيعيّات.

والملكة (أقول): ولا يخفى أنّ لكلّ وجهاً كما أنّ اتصاف المفارقات المحضة بالسكون بمعنى القرار لا محذور فيه كما تطلق الصورة على الحق المتعال، كما قال المصنف قده عند نقله عن الهيّات الشفاء في الغرر المعقود في العلة الصورية في حاشية منه على قول الشفاء بما لفظه: بل اطلق على الواجب صورة الصور؛ لأنّه الفعليّة المحضة ومجمع الفعليّات (انتهى). فلا غرو في أنْ تتصف المفارقات المحضة بالسكون بمعنى القرار كما لا بأس باتصافها به بمعنى عدم الحركة على نحو العدم المطلق....»[1].

(١) درر الفوائد، مصدر سابق ج ٢: ٢٥٣.

الفصل السادس عشر:

في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا، والحركة من لون كذا إلى لون كذا وحركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا.

وانقسامها بانقسام الموضوع، كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة الإنسان.

وانقسامها بانقسام المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الكمّ والحركة في الوضع.

وانقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليليّة والحركة النهارية، والحركة الصيفيّة، والحركة الشتويّة.

وانقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعيّة والحركة القسريّة والحركة الإرادية ويلحق بها بوجهٍ الحركة بالعرض، فإنّ الفاعل إما ان يكن ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله، أم لا، والأول هو الفاعل النفساني والحركة (نفسانيّة) كالحركات الإرادية التي للإنسان والحيوان، والثاني إمّا أنْ تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلّي ونفسه، وامّا أن تكون عنه لقهر فاعل آخر إيّاه على الحركة، والأول هو الفاعل الطبيعي والحركة (طبيعيّة) والثاني هو الفاعل القاسر، والحركة (قسريّة) كالحجر المرمي إلى فوق.

قالوا: «إنّ الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة

المتحرّك، عن تسخير نفساني، أو اقتضاء طبيعي، او قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة»، والمبدأ المباشر المتوسط بين الفعل وبين الحركة هو مبدأ الميل الذي يوجده الفاعل في طبيعة المتحرّك، وتفصيل الكلام فيه في الطبيعيّات.

خاتمة:

ليعلم أنّ (القوّة) أو (ما بالقوّة) كما تطلق على حيثيّة القبول، كذلك تطلق على حيثيّة الفعل اذا كانت شديدة، وكما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك، كذلك تطلق على مبدأ الفعل كما تطلق (القوى النفسانية) ويراد بها مبادئ الآثار النفسانيّة، من ابصار وسمع وتخيّلٍ وغير ذلك، وكذلك القوى الطبيعيّة لمبادئ الآثار الطبيعيّة.

وهذه القوّة الفاعلة اذا قارنت العلم والمشيئة، سميت: (قدرة الحيوان) وهي علة فاعلة تحتاج في تمام عليّتها ووجوب الفعل بها إلى امور خارجة كحضور المادة القابلة وصلاحية ادوات الفعل وغيرها حتى تصير باجتماعها علّة تامّة يجب معها الفعل.

ومن هنا يظهر:

أوّلاً: عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنّها «ما يصحّ معه الفعل والترك، فإنّ نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنّما تكون بالصحة والإمكان اذا كان جزءاً من العلّة التامة لا يجب الفعل به وحده، بل به وببقيّة الأجزاء التي تتمّ بها العلّة التامّة، وأمّا الفاعل التام الفاعليّة، الذي هو وحده علّة تامّة كالواجب (تعالى) فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان.

ولا يوجب كون فعله واجباً أن يكون موجَباً مجبراً على الفعل غير قادر عليه، اذ الوجوب لاحقٌ له بالفعل من قبله، وهو أثره، فلا يضطرّه إلى الفعل، ولا أنّ هناك فاعلاً آخر يؤثّر فيه بجعله مضطراً إلى الفعل.

وثانياً: بطلان ما قال به قوم: «إنّ صحّة الفعل متوقّفة على كونه مسبوقاً بالعدم الزماني، فالفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع» وهو مبنيّ على القول بأنّ علّة الاحتياج إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان، وقد تقدّم إبطاله وإثبات أنّ علة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان دون الحدوث على أنّه منقوض بنفس الزمان.

وثالثاً: بطلان قول من قال: «إنّ القدرة إنّما تحدث مع الفعل، ولا قدرة على فعل قبله». وفيه: أنّهم يرون أنّ القدرة هي كون الشيء بحيث يصحّ منه الفعل والترك، فلو ترك الفعل زماناً ثمّ فعل، صدق عليه قبل الفعل أنّه يصحّ منه الفعل والترك، وهي القدرة.

الشرح:

هناك أمور ثلاثة عرض لها المصنفّ ﷺ في هذا الفصل الأخير من مرحلة القوة والفعل وهي:

١. تقسيم الحركة بحسب الصواحب الستّة.

٢. بيان معاني أخرى للقوّة غير المعنى الذي ذكر في أبحاث هذه المرحلة.

٣. البحث في أنّ القدرة قبل أم مع الفعل أم بعده.

أمّا الأمر الأول فسهل يسير لا يحتاج أكثر من قراءته قراءة متأنيّة، وذلك لحفظ أمثلة يمكن طرحها لكل صاحب من صواحب الحركة الستة.

وأمّا الأمر الثاني فإنه مجال لاستعراض معان أخرى للفظ القوة، حيث يطلق ويراد به معانٍ أخرى غير ما ذكر في أبحاثٍ هذه المرحلة:

١. مبدأ الانفعالات الصعبة كالصلابة مثلاً.

٢. الفعل إذا كان شديداً، وذلك عندما يقال: صوت قوي، أو ذو قوّة.

٣. مبدأ الفعل والانفعال سواء كانا شديدين أم لا، وذلك كالنفس حيث إنها مبدأ لصدور الأفعال كالحس والحركة، وهي مبدأ للانفعال، وذلك بالقياس إلى ما تقبله من إدراكات، وكذلك بالنسبة لمبادئ الآثار المتعددة التي تصدر عن النفس كالسمع والإبصار والتغذية... الخ، فإنها تسمّى بـ (قوى النفس).

وأمّا الأمر الثالث فإنّه لابدً قبل الخوض فيه من إبراز علاقته ببحث القوة والفعل أي بابحاث هذه المرحلة، وهذا يتم من خلال توضيح العلاقة بين القوّة والقدرة، وهذا يتضح من خلال التعرض للمعاني المتعدّدة للقوّة،

وأنّ أحد معاني القوّة له علاقة بمعنى القدرة. وهذا المعنى الذي للقوّة والذي له هذه العلاقة، هو ما يكون مبدأ للفعل ومنشأ للآثار، فهذا المبدأ والمنشأ يسمّى بـ (القوّة)، والذي يمتلك تلك القوّة أو ذلك المبدأ يكون فاعلاً. فاذا اجتمعت القوّة والعلم فإنهما يشكلان صفة أخرى تسمى بـ (القدرة).

وهنا قد يسأل سائل هذا السؤال: هل بمجرّد القدرة على شيء يتحققّ ذلك الشيء؟ وبعبارة أخرى: هل القادر على شيء بمجرّد قدرته عليه فإنّه يوجد له ذلك الشيء؟

الجواب: الفاعل القادر على قسمين:

١. فاعل قادر تام.

٢. فاعل قادر ناقص.

أمّا الأول فهو الذي لا يحتاج في إيجاد الأثر إلى أمور خارجة، حيث يكون الأثر أو الفعل بالنسبة له واجب، ومثل هذا الفاعل هو واجب الوجود بالذات ـ سبحانه وتعالى ـ ولا يصيّر هذا الوجوبُ الواجبَ موجباً، لأنّ ذلك الموجِب المجبِر له (تعالى) أحد أمور ثلاثة وهي غير أهل لذلك:

١. معلوله (تعالى).

٢. شريكه (تعالى).

٣. معلول شريكه (تعالى).

أمّا عدم أهليّة الأول فلأنّ المعلول أضعف من علّته، فلا يؤثّر الأضعفُ في الأشدّ سيمّا اذا كانت شدّة وجوده لا يُدْرَك لا تناهيها، أيُّ معلول هذا الذي يحتاج إلى علّته في الحدوث والبقاء ثم يكون مؤثّراً في تلك العلة التي تمّده بالحول والطول والقوّة. وأما عدم أهليّة الثاني فلأنّه لا وجود له

حتى تكون له أهليّة، فالأمر من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بعد ان كان الأمر الأول من باب السالبة بانتفاء المحمول، أي موجود لكن لا أهلية له لكي يقوم بذلك.

وأمّا عدم أهلية الثالث، فلأنّه لا وجود له أيضاً، وذلك لعدم وجود علته وهي شريك الباري، بل لاستحالة وامتناع وجود علته.

وبما أنّه لا احتمال رابع، فلا موجِب يوجب عليه (تعالى)، وإنّما هو الذي أوجب ذلك على نفسه، وهذا ما سوف يأتي توضيحه أكثر في المرحلة الأخيرة، من هذا الكتاب.

وأمّا الثاني وهو الفاعل القادر الناقص الفاعليّة، فإنّه يصبح الفعل واجباً بالنسبة له اذا اجتمعت عدّة أمور خارجة وذلك كحضور المادة وصلاحيّة أدوات الفعل وغيرها. وبالتالي فان تعريف المتكلمّين للقدرة بأنها (ما يصحّ معه الفعل والترك) إنّما هو تعريف يصحّ في مورد الفاعل الثاني، وهو الفاعل الناقص الفاعلية، وهذا الفاعل يشكّل جزء العلة التّامّة، وبالتالي فانّ نسبة الفعل إلى أي جزء من أجزاء علّته التامة هي نسبة الإمكان لا الوجوب، وإنّما تكون وجوباً بالنسبة إلى العلة التامّة. وبالتالي لا معنى لإمكان الفعل بالنسبة له تعالى؛ وذلك لأنّه علّة تامّة.

ملاك صحّة الفعل: عندما نتحدث عن صحّة الفعل وإمكان صدوره، لابدّ وأنْ نتساءل عن ملاك الصحة، وأنّه على أي أساس يقال: هذا الفعل يصحّ صدوره، وذاك لا يصحّ صدورهُ.

وهذا البحث قد تقدّم في أبحاث المرحلة الرابعة، وأنّ الممكن بحاجة إلى علّة وأنّ علة احتياجه إلى العِلّة هل هي الإمكان أم الحدوث؟

كان البحث هناك في الممكن، ذاتاً كان أم فعلاً، أمّا هنا فإنّه في

دائرة الفعل والمناسبة ها هنا لا تخفى.

ذهب المتكلمون هنا إلى أنّ صحة الفعل متوقّفة على كونه حادثاً زمانيّاً، اذ كل فعل مسبوق بالعدم الزماني يصحّ فعله، والاّ فيمتنع.

والجواب: هذا مبنيّ على انّ علة احتياج الممكن إلى العلة إنّما هو الحدوث، وقد ثبت هناك أنّه باطل، وأنّ علّة الاحتياج إلى العلّة إنّما هي الإمكان ليس الاّ.

القدرة قبل أم مع أم بعد الفعل؟ بناء على ما تقدم سيّما عندما قسَّمنا الفاعل القادر إلى تام والى ناقص، يتضح أنّ القدرة قد تكون قبل الفعل، بل لابدّ ان تكون قبله، سيما وأنّ المتكلمين ذهبوا إلى تعريف القدرة بانّها (ما يصح معه الفعل والترك) وهذا المعنى يصدق على الفاعل قبل ومع وبعد الفعل، فلولا أنَّه قادر لما باشر ولولا أنّه قادر ما انشغل بإيجاد الفعل، ولولا أنَّه قادر لما أوجد الفعل وانشأه.

إشارات الفصل:

الفاعل الكامل والنّاقص: «الفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتّى يصدر ما في نفسه محصّلاً في المادّة، والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادّتها، ثمّ اذا ثبت في الوجود فاعل أوّل ومبدء أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود ولا يمكن أنْ يكون له مادّة ولا موضوع صورة ولا فاعل ولا غاية، لأنَّ هذه الأشياء تسقط أوّليته وتقدّمه، يعلم من هذا أنّ وجود ما يوجد عنه إنّما هو على محض فيض وجوده لوجود ماسواه مع علمه ورضاه، ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالاً او كرامة او لذّة أو بهجة او نفعاً أو تخلّصاً من مذمّة وغير ذلك من المنافع؛ لكونه غنيّاً عمّا عداه.... وبالجملة لا يحتاج الفاعل الأول في أنْ يفيض عنه شيء إلى شيء غير ذاته صفة كان أو حركة أو آلة كما تحتاج النار في إحراقها لشيء إلى صفة هي الحرارة، والشمس في إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركة...»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ٢١٩ـ ٢٢٠.

المرحلة الحادية عشر:

في العلم والعالم والمعلوم

وفيها اثنا عشر فصلاً

- الفصل الأول: في تعريف العلم وانقسامه الأولي
- الفصل الثاني: ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي
- الفصل الثالث: ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلي وجزئي
- الفصل الرابع: في أنواع التعقّل
- الفصل الخامس: في مراتب العقل
- الفصل السادس: في مفيض هذه الصور
- الفصل السابع: ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق
- الفصل الثامن: وينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري
- الفصل التاسع: وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري
- الفصل العاشر: في احكام متفرقّة
- الفصل الحادي عشر: كل مجرّد فهو عاقل وعقل ومعقول
- الفصل الثاني عشر: في العلم الحضوري وأنّه لا يختصّ بعلم الشيءَ بنفسه

قد تحصّل ممّا تقدّم أنّ الموجود ينقسم إلى ما بالقوّة وما بالفعل، والأول هو المادة والماديّات والثاني غيرهما وهو المجرّد، ومما يعرض المجرّد عرضاً أوليّاً أن يكون علماً وعالماً ومعلوماً؛ لأنّ العلم ـ كما سيجيء بيانه ـ حضور وجود مجرّد لوجود مجرّد، فمن الحريّ أنْ نبحث عن ذلك في الفلسفة الأولى.

الشرح:

يريدﷺ أن يشير إلى فلسفيّة أبحاث هذه المرحلة وأنّ البحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المجرّد بما هو موجود، وذلك بعد أنْ عرفت انقسام الموجود إلى ما بالقوة والى ما بالفعل، وهذا الأخير لابدَّ أنْ نقسّمه إلى قسمين:

١. ما بالفعل مطلقاً ومن كُلّ جهة.

٢. ما بالفعل بالنسبة إلى بعض الكمالات.

أمّا الأول فهو مجرّد لا محالة دون الثاني، والأول هو الذي تعرضه العناوين الثلاثة: علم و عالم ومعلوم لا مطلق ما هو بالفعل حتى الذي يكون مقابلاً لما هو بالقوّة.

قد تُعنونُ هذه الأبحاث بـ (العقل والعاقل والمعقول)، ويبحث في اتحاد العقل والعاقل والمعقول مع أنّ الاتحاد اوسع دائرة من هذا، إذ يشتمل على اتحاد الحس والحاسّ والمحسوس وكذلك التخيّل والمتخيِّل والمتخيَّل، إلاّ انّ العنونة بالأخص لا يراد منها إنكار ما هو أعم، وإنّما لكون الاتحاد المذكور دون سواه هو أشرف أنواع الادراك يذهب البعض إلى عنونة الابحاث باسمه. وهذا ما فعله المصنفﷺ في نهاية الحكمة.

الفصل الأول:

في تعريف العلم وانقسامه الأولي

حصول العلم لنا ضروريٌّ، وكذلك مفهومه عندنا، وإنّما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصّه، لنميّز بها مصاديقه وخصوصيّاتها.

فنقول: قد تقدَّم في بحث الوجود الذهني أنَّ لنا علماً بالأمور الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنّها تحصل لنا وتحضر عندنا بماهياتها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتّب عليها الآثار، فهذا قسم من العلم، ويسمّى: (علماً حصوليّاً).

ومن العلم علم الواحد منّا بذاته التي يشير إليها بـ(أنا) فإنّه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال، سواء في ذلك الخلاء والملاء، والنوم واليقظة، وأيّة حال أخرى.

وليس ذلك بحضور ماهيّة ذاتنا عندنا حضوراً مفهوميّاً وعلماً حصوليّاً، لأنَّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق على كثيرين، وإنّما يتشخَّص بالوجود الخارجي، وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبرّ عنه بـ(أنا) أمر شخصيّ لذاته لا يقبل الشركه، والتشخّص شأن الوجود، فعلمنا بذواتنا إنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصيّة وترتّب الآثار، وهذا قسم آخر من العلم، ويسمّى: (العلم الحضوري). وهذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمة حاصرة، فإنّ حصول المعلوم للعالم إمّا بماهيته أو بوجوده، والأول هو العلم الحصولي، والثاني هو العلم الحضوري.

ثمّ إنّ كون العلم حاصلاً لنا، معناه: حصول المعلوم لنا، لأنَّ العلم عين

المعلوم بالذات، إذ لا نعني بالعلم إلاّ حصول المعلوم لنا، وحصول الشيء وحضوره ليس إلاّ وجوده، ووجوده نفسه.

ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلاّ اتحاد العالم معه، سواء كان معلوماً حضوريّاً أو حصولياً، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم مع نفسه، وإن كان أمراً وجوده لموضوعه، والمفروض أنّ وجوده للعالم، فقد اتّحد العالم مع موضوعه، والعرض أيضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج عنه، فكذلك مع ما اتّحد مع موضوعه، وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم، سواء كان جوهراً موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره، ولازم كونه موجوداً للعالم اتحاد العالم معه.

على أنّه سيجيئ أنّ العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة.

فحصول العلم للعالم من خواص العلم، لكن لا كل حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعلية محضة لا قوّة فيه لشيء مطلقاً، فإنّا نشاهد بالوجدان أنّ المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، ولا يقبل التغير عمّا هو عليه، فهو حصول أمر مجرّد عن المادّة خال عن غواشي القوّة، ونسمّي ذلك (حضوراً).

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمراً تامّاً في فعليته من غير تعلّق بالمادة والقوّة (الذي) يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوّة.

ومقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمراً فعليّاً تامّ الفعليّة، غير ناقص من جهة التعلّق بالقوّة، وهو كون العالم مجرّداً عن المادّة خالياً عن القوّة.

فقد بان أنّ العلم حضور موجود مجرّد لموجود مجرّد، سواء كان الحاصل عين ما حصل له كما في علم الشيء بنفسه، أو غيره بوجه، كما في علم الشيء بالماهيّات الخارجة عنه.

وتبيّن أيضاً: أولاً: أنّ المعلوم الذي هو متعلّق العلم يجب أنْ يكـون أمـراً مجرّداً عن المادة، وسيجيء معنى تعلق العلم بالأمور الماديّة.

وثانياً: أنّ العالم الذي يقوم به العلم يجب أنْ يكون مجرّداً عن المادة أيضاً.

الشرح:

لقد بحث المصنف ﵀ في الأمور التالية:

١. تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري.

٢. اتحاد العلم والمعلوم، واتحاد العالم والمعلوم بالذات.

٣. تجرّد العلم والعالم.

٤. خلاصة.

الأمر الأول: لقد أشار المصنف ﵀ إلى مفادي هل البسيطة وما الحقيقية للعلم على عجل وقال بأنّ حصول العلم ومعناه من الأمور البديهية الضرورية، وقد اختصر بهذا بحثاً طويلاً حول إمكان او عدم إمكان تعريف العلم، وقد فعل بهذا خيراً.

ينقسم العلم قسمة حاصرة إلى قسمين:

١. علم حصولي.

٢. علم حضوري.

والأساس في هذه القسمة هو حضور المعلوم الذي تارة يحضر بوجوده للعالم وأخرى بماهيته ولا يوجد عندنا إلاّ وجود الشيء وماهيته، اذ الممكن زوج تركيبي من وجود وماهية، فإما أنْ تعلم به بحضور وجوده أولا، والثاني هو العلم به من خلال حضور ماهيته، أما علمنا بالشيء من خلال ماهيته، فقد تقدّم بشكل مفصّل في بحث الوجود الذهني، الذي يقوم على أساس حضور الماهية:

للشيء غير الكون في الأعيان　　كونٌ بنفسه لدى الأذهان

والمقصود بالشيء هو الماهيّة التي هي واسطة العلم بالأشياء

الخارجية، حيث توجد ماهية الشيء الخارجي بعينها في الذهن، والعلم الناتج عن مثل هذا الحصول هو العلم الحصولي، حيث كان بواسطة ماهية الشيء لا وجوده. وأما العلم بوجود الشيء فهو كعلمنا بذواتنا، حيث إنّ الواحد منّا لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال إذ «..... يشاهد أمراً غير خارج منه يُعبّر عنه بـ (أنا) و(نفسي)، واذا لطف نظره وتعمّق خائضاً فيما يجده في مشاهدته هذه وجده شيئاً على خلاف ما يجده من الأمور الجسمانية القابلة للتغيّر والانقسام والإقتران بالمكان والزمان، ووجده غير هذا البدن المادي المحكوم بأحكام المادة بأعضائه وأجزائه فإنّه ربما نسي أي عضو من أعضائه أو غفل عن جميع بدنه وهو لا ينسى نفسه ولا يغفل عنها، دع عنك ما ربّما تقوله: (نسيت نفسي، غفلت عن نفسي ذهلت عن نفسي)، فهذه مجازات عن عنايات نفسانية مختلفة، ألا ترى أنك تسند النسيان والغفلة والذهول حينئذ إلى نفسك وتحكم بأنّ نفسك الشاعرة شعرت بأمر وغفلت عن أمر تسميّه نفسك كالبدن ونحوه؟.

ودع عنك ما ربّما يتوهّم أنّ المغمى عليه يغفل عن ذاته ونفسه فإنّ الذي يجده هذا الإنسان بعد انقضاء، حال الاغماء انّه لا يذكر شعوره بنفسه حالة الاغماء لا أنّه يذكر أنه كان غير شاعر بها، وبين المعنيين فرق.....»[1].

على الرغم من بداهة علمنا بذواتنا علماً حضوريّاً نجد انّ المصنف رحمه الله قد أقام الدليل على ذلك العلم تنبيهاً لا برهاناً، اذ الضروري لا يقام عليه البرهان وإنّما ينبّه عليه تنبيهاً، وهو ما يمكن أن نصوغه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: مصدر سابق ٦: ١٧٩،١٨٠.

لو كان علمنا بذواتنا علماً حصولياً لكان المعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

أما الملازمة، فلأنّ العلم الحصولي إنما يكون من خلال مفهوم من المفاهيم، والمفهوم كيفما فُرضَ كليّ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو المعلوم بالذات، بينما المعلوم بالعرض وهو الذات واحد شخصي يمتنع فرض صدقة على كثيرين، وهذا ما يدرك بالوجدان، إذن المعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض، لأنّ ما لا يمتنع غير ما يمتنع.

أمّا بطلان التالي فلأنّه خلف العلم الثابت بالوجدان.

الأمر الثاني: اتحاد العلم والعالم والمعلوم: لا بأس قبل الخوض في هذا الأمر ان نشير إلى أمرين:

١. تاريخ المسألة.

٢. مفادها.

تاريخ المسألة: «ينسب القول باتحاد العاقل والمعقول إلى فيلسوف يعرف بـ (فرفوريوس) المولود في صور سنة ٢٣٢ ميلادي ثم سافر إلى روما، لقد كان (فرفوريوس) من تلامذة افلاطون، وقد كتب عن عقيدة استاذه وحياته، لكن ابن سينا حمل عليه وعلى فكرته هذه حملة شعواء: وكان لهم رجل يعرف (بفرفور يوس) عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون، وهو حشف كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا (فرفوريوس) نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول.....»[1]، لكنّ صدر المتألهين رحمه الله

---

(١) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، في علم المنطق، نشر البلاغة ـ قم المقدسة، ١٣٧٥هـ.ش. الطبعة الأولى، ج ٢، ص ٢٩٥.

اعتنق هذه العقيدة ودفع ما كان يظنّه الشيخ مانعاً من ذلك الاتحاد.

مفادها: إنّ اتحاد العالم بالمعلوم على قسمين:

١. فيما لو كان المعلوم هو الذات.

٢. فيما لو كان المعلوم غير الذات.

الشيخ لم يقل بامتناع الأول، وإنّما الخلاف والاختلاف في الثاني، والمراد بهذا الاتحاد، هو اتحاد وجود المعلوم بالذات مع وجود العالم ليس إلاّ، وليس هو اتحاد ماهية كل منهما، لأنَّ الماهيات متباينة وهي مثار الكثرة فلا تتحد، وليس المراد بالاتحاد هو اتحاد وجود المعلوم بالعرض مع وجود العالم، كما هو واضح.

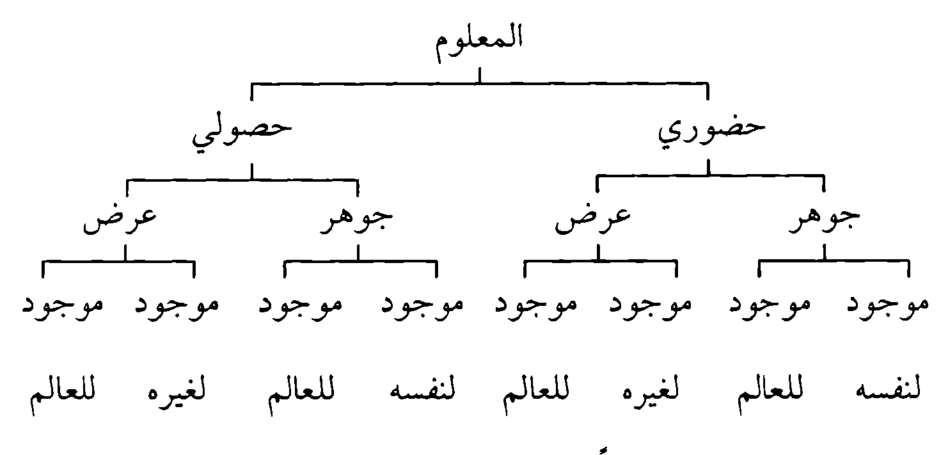
يمكن عرض اتحاد العلم والمعلوم من خلال التالي من مقدمات:

حصول العلم هو حصول المعلوم، وحصول الشيء يعني وجوده أي

وجود العلم هو وجود المعلوم، ووجود الشيء هو نفس الشيء، أي.

نفس العلم هو نفس المعلوم، وهو المطلوب. اذ العلم هو عين المعلوم ذاتاً وان اختلفا مفهوماً واعتباراً.

وأمّا بالنسبة لاتحاد العالم و المعلوم فانّه يمكن توضيحه من خلال ما يلي:



اذا كان المعلوم جوهراً فله حيثيتان:

١. وجود لنفسه، من حيث كونه جوهراً.

٢. وجود للعالم، من حيث كونه معلوماً.

وأمّا اذا كان عرضاً، أيضاً له حيثيتان:

١. وجود لغيره، من حيث كونه عرضاً.

٢. وجود للعالم، من حيث كونه معلوماً.

نأتي إلى الصورة الأولى والتي يكون المعلوم فيها جوهراً لنجد أنّه هو عين العالم، و الاّ لكان شيء واحد وهو الجوهر (أ) مثلاً موجوداً لنفسه وموجوداً لغيره وهو محال، هذا مجمل الدليل على اتحاد المعلوم والعالم فيما لو كان المعلوم جوهراً، وأما تفصيله فإنّما هو من خلال البرهان التالي:

الفرض: (أ) معلوم بالذات، جوهر، فهو موجود لنفسه بما أنّه جوهر، وموجود للعالم بما أنه معلوم.

المدّعى: العالم هو نفس الجوهر المعلوم بالذات.

البرهان: لو لم يكن العالم هو نفس الجوهر المعلوم بالذات للزم كون الشيء الواحد وهو (أ) موجوداً لنفسه؛ لأنّه جوهر، وموجوداً لغيره، وهو العالم، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أما الملازمة: اذا فرضنا عدم الاتحاد بين العالم والمعلوم فانّ الجوهر (أ) موجود لنفسه وموجود للعالم، وقد فرضنا انّ العالم غيره، فيكون (أ) موجوداً لنفسه وموجوداً لغيره، وهذا واضح البطلان، لأنّ شيئاً واحداً وهو الجوهر لا يكون موجوداً لنفسه وموجوداً لغيره، لأنّ أحدهما يباين الآخر ويقابله. إذن فالعالم هو نفس المعلوم بالذات وجوداً، وإن كان أحدهما غير الآخر مفهوماً.

ثم نأتي إلى الصورة الثانية وهي التي يكون المعلوم بالذات فيها عرضاً، وليكن (ب) فهو موجود لغيره، لأنّه عرض، وهو كذلك موجود للعالم، بحكم كونه معلوماً فلابدّ أن يكون الغير الذي هو موضوع العرض متحداً مع العالم، وإلاّ للزم أن يوجد العرض (ب) لموضوعين وهو محال، وإليك هذا الدليل مفصلاً، كما فعلنا بسابقه:

الفرض: (ب) عرض معلوم بالذات، فهو موجود لغيره، وموجود للعالم، وذلك لما عرفته آنفاً.

المدّعى: اتحاد العالم مع الغير الذي يوجد العرض له. وهو موضوع العرض.

البرهان: لو لم يكن العرض (ب) متحداً مع العالم لكان العرض (ب) موجوداً لموضوعين، وهو تال باطل، فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة، وكذلك بطلان التالي، حيث يستحيل وجود عرض واحد لموضوعين، وذلك لأنّه خلف كونه عرضاً واحداً، لأنّ تعدد

الموضوع الذي يتقّوم به وجود العرض يـؤدي إلـى تعـّدد العـرض، وقـد فرضناه واحداً.

إذن فقد اتحد العالم مع الغير الـذي هـو موضـوع العـرض، وبمـا انّ العرض من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه، فكذلك يتحد العالم مـع ما هو متحد مع الموضوع الذي اتحد معه، وإليك مفاد هذا من خلال ما يلي:

العالم   متحد مع الموضوع[1]

العرض   متحد مع الموضوع

وبما أن المتَّحد بالمتّحد متّحدٌ، فإن العالم متّحد مع العرض

إذن ثبـت اتحـاد العـالم والمعلـوم بالـذات، جـوهراً كـان أم عرضـاً، حضوريّاً كان أم حصولياً. وقد اتحد قبلها العلـم والمعلـوم، فيتحـدّ العلـم والعالم أيضاً، وذلك وفق ما يلي من قياس أيضاً، وهو كـسابقه، أي قيـاس بالمعنى الأعم:

العلم   متحدّ مع المعلوم

المعلوم   متحدّ مع العالم

∴ العلم متحدّ مع العالم

وذلك؛ لأنَّ المتّحد مع المتحّد متحّد.

الأمر الثالث: تجرّد العلـم والعـالم: أمّـا تجـرّد العلـم فقـد كـان دليلـه الوجدان، حيث نجد انّ العلم أو الصورة العلمية بما هـي صـورة علميـة لا

---

(١) هذا قياس بالمعنى الأعم، حيث يصدق عليه أنّه: قول مؤلّف من قضايا متى سـلّمت لـزم عنـه قول آخر، وان لم يكن لذاته، بل بمقدّمة خارجية، كأن يقال: المتّحد مع المتّحـد متحّـد، و(أ) متحـدَ مع (ب) و(ب) متّحد مع (ح) إذن (أ) متحّد مع (ح)، وهو ما يسمى بقياس المساواة.

يوجد فيها أيّ قابلية لأنَّ تكون أي شيء آخر غير ما هي؛ «إذ التغيّر إنّما يعرض للشيء عندما كان حاملاً للقوّة، فإذا كان فاقداً لها فهو فعليّة محضة لا يعرض له التغيّر، ويشهد لذلك أنّ كثيراً من المعلومات المخزونة في خزانة النفس اذا تذكّرتها بعد سنين تذكرُها بعينها من دون أيّ تغيّر..... فالصورة الذهنية غير متغيّرة، وإنّما المتغيّر هو الصورة الخارجيّة......»[1]، إذن فإنّ عدم تغيّر الصورة العلمية أو العلم الذي يدرك بالوجدان يكشف إنّاً عن عدم وجود قوّة التغيّر الكاشف عن عدم ماديّة العلم أو الصورة العلميّة.

وأمّا تجرّد العالم فإنّه يستكشف من تجرّد العلم، والاّ فلو كان العالم الذي توجد له الصور العلمية جسماً او جسمانياً لتغيرت تلك الصور بتغيّره، لأنَّ الجسم والجسماني لا ينفكّان عن التغيّر، وقد علمت أنّ الصورة العلمية لا تتغيّر، فيستدلّ بهذا على عدم كون العالم جسماً أو جسمانياً، ثم إنّ المادي لا تحضر ذاته عنده، فلا يعلم بذاته فكيف يعلم بالغير، فما فرضناه عالماً لا يكون كذلك، وهو باطل بالوجدان، ثم إننا قد أثبتنا اتحاد العلم والعالم، بل أحدهما عين الآخر، فكيف يكون العلم غير مادي، بينما يكون العالم ماديّاً.

العلم غير مادي

العالم علم

∴ العالم غير مادي

إذن فالعالم مجرّد كما العلم والمعلوم.

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ٢٤٣.

الأمر الرابع: خلاصة: العلم مجرّد عن المادة حصولياً كان أم حضورياً، وبالتالي فإنه يعرّف بأنه حضور أمر مجرّد ـ وهو المعلوم بالذات ـ لأمر مجرّد، وهو العالم، وقد رأيت أنّ بوابة الدخول إلى تجرّد العالم إنّما كانت تجرّد العلم الذي ثبت بالوجدان.

إشارات الفصل:

ضابطة التقسيم إلى الحضوري والحصولي[1]: لقد جاء تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري بناء على الواسطة وعدمها فاذا علمنا بالشيء بواسطة فهو حصولي وإلاً فحضوري، إذن فكأنّ هناك كلية موجبة تفيد بأنّ كل علم بواسطة فهو حصولي، وكل علم من دون واسطة فهو حضوري.

لعلّه يشكل على الكلية الأولى بأنّ هناك ما يعلم به بواسطة لكنّه ليس معلوماً حصولياً، حيث إنّ بعض المعلومات التصوريّة والتصديقيّة تكون واسطة في درك وفهم معلومات تصوريّة وتصديقيّة أخرى، فهل تكون هذه المعلومات معلومات حصولية والعلم بها علماً حصولياً؟

فإن قيل بحصولية تلك المعلومات فهو خلاف الوجدان، وان قيل بحضوريّتها فهو خلاف الكلية الموجبة التي تقول: كل علم من دون واسطة حضوري. حيث عندنا معلومات مع الواسطة وهي حضوريّة.

إذن تلك الضابطة لا مجال لها إلاّ في دائرة العلم بالأعيان الخارجية، حيث يعلم بها من خلال الصور الذهنية، والأخيرة يعلم بها مباشرة من دون واسطة، وأما ما ذكرناه وما يكون في دائرة الذهن من مفاهيم ومعاني فلا يمكن تحكيم تلك الضابطة فيها.

معنى الواسطة: الواسطة التي يُصيّر وجودها العلم حصولياً وعدمها العلم حضورياً، هي الواسطة الحكائية، أي الصورة العلمية بما هي حاكيّة عن المعلوم بالذات، لا بما هي معرّفة أو مثبتة.

لكنّ المستشكل يعاود فيقول: هناك بعض الصور التي لا نشك في

---

(١) راجع معرفت شناسی در قرآن (نظرية المعرفة في القرآن): مصدر سابق: ٤٤.

علمنا الحضوري بها ومع هذا تحكي عنها صورة علمية أخرى، سيّما بناءً على أنّ للذهن مراتب، قد تكون المرتبة الأدنى خارجاً للمرتبة الأعلى.

ضابطة أخرى: هناك ضابطة أخرى للتقسيم وهي أنّ العلم تارة يكون بوجود الشيء وأخرى يكون العلم بمفهوم الشيء، الأول يكون حضورياً والآخر يكون حصولياً.

﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾: قال صدر المتألهين ﷺ: «إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكميّة التي لم ينقّح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة..... ولم نر في كتب القوم سيّما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل......، فتوجهّنا توجهّاً جبليّاً إلى مسبّب الأسباب، وتضرّعنا تضرّعاً غريزياً إلى مسهّل الأمور الصعّاب في فتح هذا الباب، اذ كنّا قد جرّبنا مراراً كثيرة سيّما في باب أعلام الخيرات العلميّة والهام الحقائق الإلهية لمستحقّيه ومحتاجيه إنّ عادته الإحسان والإنعام، وسجيّته الكرم والإعلام، وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة وأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.........»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٣١٢، ٣١٣.

الفصل الثاني:

ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي

والكليّ: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالعلم بماهية الإنسان، ويسمّى: (عقلاً) و(تعقّلاً). والجزئي: ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كالعلم بهذا الإنسان بنوع من الاتصال بمادّته الحاضرة: ويسمّى: (علماً احساسيّاً)، وكالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادّته، ويسمّى: (علماً خياليّاً). وعدّ هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنّما هو من جهة اتصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجي في العلم الاحساسي، وتوقّف العلم الخيالي على العلم الاحساسيّ، والاّ فالصورة الذهنية ـ كيفما فرضت ـ لا تأبى أن تصدق على كثيرين.

والقسمان جميعاً مجرّدان عن المادّة؛ لما تقدّم من فعلية الصورة العلميّة في ذاتها وعدم قبولها للتغيرّ. وأيضاً الصورة العلميّة ـ كيفما فرضت ـ لا تمتنع عن الصدق على كثيرين، وكلّ أمر ماديّ متشخّص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد.

وأيضاً لو كانت الصورة الحسيّة أو الخياليّة ماديّة منطبعة بنوع من الانطباع في جزء بدنيّ، لكانت منقسمة بانقسام محلّها، ولكان في مكان وزمان، وليس كذلك، فالعلم لا يقبل القسمة ولا يشار إليه إشارة وضعيّة مكانيّة، ولا انّه مقيّد بزمان لصحّة تصورّنا الصور المحسوسة في وقت بعد أمد بعيد على ما كانت عليه من غير تغيّر فيها، ولو كانت مقيّدة بالزمان لتغيرّت بتقضّيه.

وما يتوهّم من مقارنة حصول العلم للزمان إنّما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم، وأمّا توسط أدوات الحسّ في حصول الصورة المحسوسة، وتوقف الصورة الخيالية على ذلك، فإنّما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلمية، وتفصيل القول في علم النفس.

وممّا تقدّم يظهر أنّ قولهم: «إنّ التعقّل إنّما هو بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخِّصة له حتى لا يبقى إلاّ الماهيّة المعرّاة عن القشور، كالإنسان المجرّد عن المادة الجسميّة والمشخِّصات الزمانية والمكانيّة والوضعيّة وغيرها، بخلاف الاحساس المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض والهيئات الشخصيّة، والخيال المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخِّصة، من دون حضور المادة»، قول على سبيل التمثيل للتقريب، والاّ فالمحسوس صورة مجرّدة علميّة، واشتراط حضور المادّة والاكتناف بالأعراض المشخِّصة لحصول الاستعداد في النفس للاحساس، وكذا اشترط الاكتناف بالمشخِّصات للتَّخيّل، وكذا اشترط التقشير في التعقّل للدلالة على اشتراط تخيُّل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقّل الماهيّة الكليّة المعبرّ عنه بانتزاع الكلي من الأفراد.

وتبيّن ممّا تقدّم أيضاً أنّ الوجود ينقسم ـ من حيث التجرّد عن المادة وعدمه ـ إلى ثلاثة عوالم كليّة:

أحدها: عالم المادة والقوّة.

والثاني: عالم التجرّد عن المادة دون آثارها ـ من الشكل والمقدار والوضع وغيرها ـ، ففيه الصور الجسمانية وأعراضها وهيئاتها الكمالية من غير مادّة تحمل القوّة والانفعال، ويسمّى: (عالم المثال) و(البرزخ بين عالم العقل وعالم المادة).

والثالث: عالم التجرّد عن المادة وآثارها، ويسمّى: (عالم العقل).

وقد قسّموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بذاته، والمثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقّة والجزافية: فتأتي أحياناً بصور حقّة وصالحة وأحياناً بصور جزافيّة تعبث بها.

والعوالم الثلاثة المذكورة مترتبة طولاً، فأعلاها مرتبة وأقواها وأقدمها، وجوداً وأقربها من المبدأ الأول (تعالى) عالمُ العقول المجرّدة، لتمام فعليتها وتنّزه ذواتها عن شوب المادّة والقوّة، ويليه عالم المثال المتنزّه عن المادة دون آثارها، ويليه عالم المادّة موطن كلٍّ نقص وشرّ، ولا يتعلّق بما فيه علم إلاّ من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل.

الشرح:

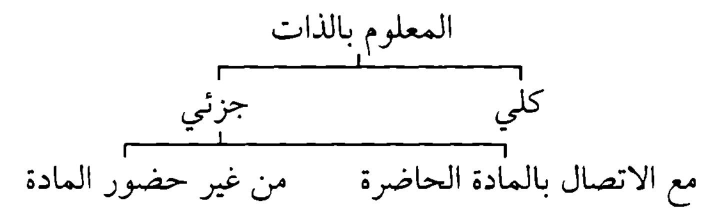
بحث مهمٌ من أبحاث نظرية المعرفة حيث تعرّض فيه المصنف إلى الأمور التالية:

١. التقّسيم الثلاثي للعلم.

٢. القول بتجرد الكلّ خلافاً لما هو مشهور.

٣. التقسيم الثلاثي للعالم، والعلاقة فيما بين الأقسام.

الأمر الأول: التقسيم الثلاثي للعلم: يمكن عرض هذا التقسيم من خلال التالي:



الكلي المقصود ها هنا هو الكليّ المنطقي، وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وذلك كمفهوم الإنسان الذي يصدق على كثيرين، وكمفهوم شريك الباري فانّه كلي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين فيما لو وجدوا، إذن فالكلي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، سواء وجد له ما يصدق عليه أم استحال ذلك الوجود. العلم بمثل هكذا معلوم يكون كليّاً، وذلك لما علمت من الاتحاد بين العلم والمعلوم.

والجزئي المراد ها هنا أيضاً الجزئي المنطقي، وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وذلك كصورة زيد فانها لا تصدق إلاّ على زيد، وهذا الفرس فانّها لا تصدق إلاّ على هذا الفرس دون سواه من الأفراس الأخرى.

وكما قلنا في العلم الكلي نقول ها هنا: العلم بالجزئي جزئي وذلك للاتحاد لمذكور.

لكنّ درك الجزئي لا يتم بصورة واحدة، اذ تارة يدرك الجزئي مع ارتباط الحواس واتصالها بالمعلوم بالعرض وأخرى لا وإنّما يتم درك الجزئي مع عدم ذلك الارتباط، لذلك يميّز بين العلمين، بتسمية الأول بـ (العلم الحسي) والآخر (العلم الخيالي)، وذلك لأنً أدوات الحس مرتبطة بالمعلوم الخارجي، وانّ المدرك في الثاني قد استدعي من مستودعه ومخزنه وهو الخيال الذي يحفظ كل الصور، هو علم خياليٌّ لأنًه علمٌ بما هو مخزون في قوّة الخيال.

ولابدًّ أنْ يُعلمْ أنّ المدرَك هو المدرَك، أي صورة زيد حال الاتصال هو عين صورته بعد الاتصال، وإنّما الاختلاف بينهما بما عرفت. أمّا جزئية الحسي فهي من جهة اتصال أدوات الاحساس بالمعلوم الخارجي الذي هو جزئي وأمّا جزئية الخيالي فلمسبوقيته بما هو جزئي وتوقّفه على ما هو جزئي، وقد ناقش العلاّمة المحقق المصباح في ذلك: «.... أولاً: بأنّ اتصال أدوات الحسّ بالخارج لا يوجب بنفسه عدم صدق الصورة العلمية على غير ماتتصل به آلة الاحساس، وثانياً: بأنّه لا يكفي توقّف الصورة الخيالية على العلم الحسي دليلاً على جزئيتها، كيف والصور العقليّة أيضاً مسبوقة به.....»[1]، وقد كشف عن السرّ في ذلك من خلال موردين في تعليقته على نهاية الحكمة.

الأمر الثاني: أدلّة تجرّد العلم مطلقاً: لقد عرض المصنف رحمه الله أدلة ثلاثة على تجرد الصور العلمية حسيّة كانت أم خيالية، وإنّما خصّ العلم الجزئيّ

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٣٤٣.

بإثبات التجردّ؛ للاختلاف في تجـرّده، حيـث ذهـب المـشهور إلـى عـدم تجرّده بينما ذهب صدر المتالهين رحمه الله إلى التجرّد.

الدليل الأول: يمكن عرض هذا الدليل من خلال القياس التالي:

الصور العلمية ـ كيفما فرضت ـ غير ممتنعة الصدق على كثيرين.

كل غير ممتنع الصدق على كثيرين مجرّد عن المادة

∴ الصور العلمية ـ كيفما فرضت ـ مجرّدة عن المادّة.

أما الكبرى: يمكن الاستدلال علـى صـدقها بـصدق عكـس النقـيض الموافق لها، وهي: كل ماديّ ممتنع الـصدق علـى كثيـرين، وصـدق هـذه القضية نستدل عليه من خلال القياس التالي:

كلّ ماديّ متشخّص

كل متشخص ممتنع الصدق على الكثيرين

∴ كل مادي ممتنع الصدق على كثيرين

ومن الواضح وضوح صغرى هذا القياس وكبراه سيّما بمـا تقـدّم مـن أبحاث.

وأمّا الصغرى: فلأنّك علمت أنّ الجزئيّة وصف إضافيٌّ للصور العلميّة، وليس وصفاً نفسيّاً، وبالتالي فإنّ كل صورة ومع قطع النظر عما تضاف إليه لا تكون جزئيّة، بل كلية لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين.

الدليل الثاني:

ويمكن عرض هذا الدليل بصورة أقرب إلى ما ذكره المصنف رحمه الله:

لا شيء من الصور العلمية بمنقسم

كل مادي منقسم

∴ لا شيء من الصور العلمية بمادي

أمّا الكبرى: فلأنَّ الإنقسام من خواص المادة اللازمة.

وأمّا الصغرى: فإنّه إضافةً إلى الوجدان، فلكون الصورة العلميّة هي المعلوم بالذات الذي هو العلم، والعلم مما لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يكون مادياً، والسرّ في عدم انقسام العلم هو كونه كيفاً نفسانياً عند من يقول بماديّة الصورة العلميّة الحسيّة والخياليّة.

الدليل الثالث: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا شيء من الصور العلمية بمقترن بزمان ومكان

كلّ ماديّ مقترن بزمان ومكان

∴ لا شيء من الصورة العلميّة بمادي

أمّا الكبرى، فلأنَّ الزمان والمكان من خواص المادة التي لا تنفك عنها، وابحاث الحركة أوضحت ذلك.

وأمّا الصغرى: فلو كانت الصورة العلمية مقترنة بالزمان والمكان لتغيرت بتغيّرهما، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنَّ المقترن بالمتغيّر لابدَّ أنْ يكون متغيّراً بتغيّره سيّما اذا كان من خواصه التي لا تنفك عنه، وأمّا بطلان التالي فيدلُّ عليه الوجدان الذي لا يقبل بتغيّر الصور العلميّة بتغيّر الزمان والمكان، حيث يحتفظ الإنسان بصور علميّة كثيرة قد أدركها في أزمنة بعيدة متقضيّة، وأمكنة غادرها منذ أمد بعيد، وهذه الصور ما زالت كما هي.

ثم انّه يمكن جمع الأدلة السابقة في دليل واحد على هيئة قياس استثنائي له تالٍ مؤلّف من شقوق ثلاثة، وهو التالي:

لو كانت الصورة العلميّة ماديّةً لما صدقت على كثيرين ولانقسمت ولكانت ذات زمان ومكان، والتالي باطل بشقوقه الثلاثة.

أمّا الملازمة: فانّ ما ذكر في التالي من شقوق إنّما هي خواصُ المادة، وأمّا بطلان التالي بالشقوق الثلاثة المذكورة، فقد اتضح من خلال عرض الأدلة الثلاثة السابقة.

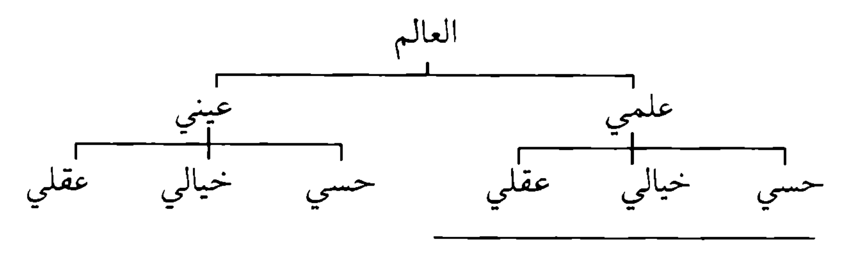
اشكال وجواب: لقد أُشكل على القول بعدم مقارنة الزمان والمكان للصور العلمية، مع أنّه نقول: لقد تعرّفت على زيد ـ مثلاً ـ ساعة كذا أو يوم كذا في المكان كذا، إذن فقد اقترنت صورة زيد العلمية بزمان ومكان.

والجواب عن هذا الاشكال هو أنّ هذا خلطٌ بين المُعدّ والمُعَدّ لَهُ، والإقتران إنّما هو من نصيب المُعدّ، فإنّ حضوري في الساعة كذا وفي المكان كذا وحضور زيد في ذلك الزمان والمكان مُعدّ لحصول صورة زيد العلميّة لديّ فاذا ما وجدت هذه الصورة فإنّها لا تبقى بحاجة إلى العلل الاعدادية، كما في مثال البنّاء والبناء حيث إنّ البنّاء من العوامل المعدّة لحدوث البناء، لا لبقائه، لذلك تجد البناء يشقّ عنان السماء والبنّاء قد مات منذ مئات السنين. إذن فالزمان والمكان مقارنان لشرائط حصول الصورة العلمية وليسا مقارنين لنفس العلم او الصورة العلمية، فلا يُتَوَهَّم ذلك. ثم إنّ حصول الصورة المحسوسة عامل يعدّ لحصول الصورة المتخيَّلة التي هي أيضاً تمهّد وتعدّ لحصول المعنى الكلي، لا أنّ عملية تقشير يخضع لها المحسوس ليصبح متخيّلاً ثم المتخيّل أيضاً يخضع لعملية تقشير ليصبح متعقّلاً، وإنْ قيل بالتقشير فهو على سبيل التمثيل للتقريب وعبارة المحقق الطوسي ﷺ تشير إلى ذلك: «..... وأمّا العقل فيقتدر على تجريد الماهيّة المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصّة مستثبتاً إياها (حتى) كأنّه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً.....»(١).

---

(١) الاشارات والتنبيهات، مصدر سابق ٢: ٣٢٣.

العوالم الثلاثة: لقد كان انتقال المصنف رحمه الله الى هذا البحث أشبه بالطّفْرة، إذ كيف يتبيّن بمجرّد العلم بأنّ العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام أنّ عالم الإمكان أيضاً ينقسم إلى ثلاثة عوالم، وهي عالم المادة، وعالم المثال، وعالم العقل. غير أنّ الأمر يصبح انسيابياً عندما نضع الحلقة المفقودة وهي في كلام صدر المتألهين في هذا المجال: «وبالجملة تستدل النفس المجرّدة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم، وبإدراك القوى الباطنيّة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري، كما تستدلّ بإدراك ذاتها والحقائق العقليّة على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين، عال على الإقليمين.....»[(١)]، وقد علّق العلامة الشيخ حسن زادة آملي على هذا بقوله: «.. كما روى عز الدين النسفي في كتابه: (الإنسان الكامل) عن مولانا إمام الملك والملكوت جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قال: «إنّ الله تعالى خلق الملك على مثال ملكوته، وأسس ملكوته على مثال جبروته ليستدل بملكه على ملكوته، وبملكوته على جبروته»[(٢)]، إذن فوجود الحواس الظاهرة يدلُّ على وجود ما يُدْرَك بها وهو عالم الحس والشهادة، ووجود الحواس الباطنة تدلُّ على وجود ما يدرك بها أيضاً، وهو ما هو في عالم المثال، والقوّة العاقلة للإنسان تدلّ على وجود ما يدرك بها أيضاً، وهو ما هو في عالم العقل، وهذا ما سوف يتضح أكثر عند الحديث عن مفيض الصور العلمية. إذن يمكن تقسيم العوالم إلى التالي:



(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٥٠١.

(٢) المصدر السابق.

ولا باس بالمقارنة التالية بين العالمين السابقين:

عالم العلم:	**عالم العين:**
الحسي: الصورة الحسيّة مشروطة بحضور المادة واكتناف الأعراض الشخصية.	الحسي: الصور فيه مرتبطة بالمادة وآثارها من الأعراض الشخصية.
المثالي: الصورة العلمية الخيالية بريئة عن المادة دون آثارها، وذلك كالصور المناميّة.	المثالي أو الخيالي: هو عالم المجرّدات عن المادة دون آثارها، ففيه الصور الجسمانية وأعراضها من غير مادة.
العقلي: المعقولات التي هي معان مجرّدة عن المادة وآثارها.	العقلي: هو عالم المجرّدات عن المادة وآثارها.
الحسي: معدّ للخيالي، والذي هو معدّ للعقلي.	الحسي: معلول للمثالي والمثالي معلول للعقلي. أي هناك طوليّة بين هذه العوالم.

ملاحظة: بما أنّ كلاً من عالم العلم والعين ينقسم إلى ثلاثة أقسام، فلما يخصّ المثال بالتقسيم إلى متصل ومنفصل، ويقال في تعريف المتصل بأنه المثال الأصغر القائم بالنفس، أي هو نشأة من نشآت النفس، مع انّ الحسّ والعقل كذلك، فلما لا يقسّم الحسّ إلى متصل ومنفصل أيضاً وكذلك العقل؟

وهنا يطرح العلامّة المصنف ﷺ وهو في معرض حديثه حول المثال المتصل بأنّه الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي الحقة والجزافيّة، ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّ الحواس تنقسم إلى: حواس ظاهرة وحواس باطنة، وانّ الحواس الباطنة أيضاً خمس، من جملتها الخيال الذي هو حافظ الصور التي تأتي من خلال الحواس الظاهرة، ومن جملتها القوّة المتصرّفة التي تتصرّف في صور الخيال او المثال المتصل وصلاً أو فصلاً، كأنْ تؤلّف صورة جبل من ذهب أو بحر من زئبق أو تفصّل صورة زيد مثلاً إلى صور عدة كأنْ يكون أصلعاً أو قصيراً او غير ذلك من التصرفات. وهذه القوّة المتصرّفة تارة تكون خاضعة للعقل فتسمّى: بـ (المتفكّرة) وأخرى للوهم، فتسّمى: بـ (المتخيّلة)[1].

ملاحظة: لابدّ أن تعلم أنّ المقْسَمَ في تقسيم العلم ها هنا هو العلم الحصولي التصوري، هو الذي ينقسم إلى الكلي والجزئي، لذلك كان من التسلسل المنطقي تقديم تقسيم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق.

---

(١) شرح منظومة السبزواري، علق عليه آية الله حسن زادة الآملي ٥: ٧١ ـ ٧٢.

إشارات الفصل:

التقشير والتجريد: «لابن سينا نظريّة حول مراحل المعرفة، يمكن اقتناصها من كلماته، وهي أوضح ممّا أفاده نصر الدين الطوسي، وتعرف هذه النظريّة بـ (التجريد)، والتفسير السطحي لها يذهب إلى أنّ الصورة الخياليّة هي نفس الصورة الحسيّة بعد تجريدها من بعض الخصوصيّات، والصورة العقليّة هي نفس الخياليّة بعد تجريدها من بعض الخصوصيّات كذلك، وكأنّ الصورة الواردة يتصرّف فيها الذهن، حيث تتعرّض للإختزال والصقل، حتى يؤخذ منها نحو من تعيّنها، فتصير أصفى وأكثر صقلاً من ذي قبل، وهذه هي الصورة الخيالية ثمّ تتعرَّض نفس هذه الصورة إلى نوع آخر من التصرّف، الذي يتمثل بصقلها أكثر، وتلك هي الصورة العقليّة...»[1]، وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه، وذلك لأنّه يؤدي إلى تغيّر الصورة العلمية، وتغيّرها يكشف عن عدم تجرّدها، وقد ثبت تجرّد الصور العلمية مطلقاً.

التّعالي: لقد كان لصدر المتألهين رحمه الله رأي غير الذي رآه الشيخ أبو علي رحمه الله حيث قال: «إن هذه المراحل ـ المذكورة في النظريّة السابقة ـ تمثّل مراتب مختلفة، ولا يمكن لأيّ منها أن تتحوّل إلى الأخرى، فالصورة الحسيّة تتحقّق في الذهن بعد أن تتصل الحواس بالخارج العيني، ولا يعني ذلك أن الخارج انتقل إلى الذهن بعد أن طرأ عليه بعض التغيير وإنّما تمّ ابتداع هذه الصورة في عالم الحس حين اتصلت الحواس بالخارج، وهي صورة مماثلة ومتناسبة مع الخارج، وكذلك الأمر بالنسبة في القوّة الخيالية، فعندما تواجه القوّة الخياليّة الصورة الحسيّة وتتصل بها،

---

(١) شرح المنظومة للمطهري ٣: ٢٠٩.

تبتدع صورة خياليّة في عالم الخيال، تتناسب مع هذا العالم، مع بقاء الصورة الحسيّة على حالها، ثمّ تبتدع صورة عقليّة في العقل، عندما يواجه العقل الصورة الخياليّة، تتناسب مع العقل، مع بقاء الصورة الخياليّة على حالها....»[1].

---

(١) المصدر السابق: ٢١٠.

الفصل الثالث:

ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلي وجزئي

والمراد بالكليّ ما لا يتغيرّ بتغيرّ المعلوم بالعرض، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء في نفسه ليبني عليها، فالصورة عنده على حالها قبل البناء، ومع البناء، وإنْ خرب وانهدم، ويسمّى: (علم ما قبل الكثرة)، والعلوم الحاصلة من طريق العلل الكليّة من هذا القبيل دائماً، كعلم المنجِّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدّة كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف، ومعه، وبعده.

والمراد بالجزئي ما يتغيرّ بتغيّر المعلوم بالعرض، كما اذا علمنا من طريق الابصار بحركة زيد، ثمّ اذا وقف عن الحركة تغيرّت الصورة العلميّة من الحركة إلى السكون، ويسمّى: (علم ما بعد الكثرة).

فإن قلت: التغيرّ لا يمكن إلاّ بقوّة سابقة، وحاملها المادة؛ ولازمه كون العلوم الجزئيّة ماديّة، لا مجرّدة.

قلنا: العلم بالتغيرّ غير تغيرّ العلم، والمتغيّر ثابت في تغيرّه، لا متغيّر، وتعلّق العلم به ـ أعني حضوره عند العالم ـ من حيث ثباته، لا تغيّره، والاّ لم يكن حاضراً، فلم يكن العلم حضور شيء لشيء، هذا خلف.

الشرح:

الانقسام الآخر للعلم ها هنا هو بحسب اصطلاح الفلاسفة للكلي والجزئي بعد أنّ كان المراد بالكلي والجزئي في التقسيم السابق هو المعنى المنطقي.

المراد بالكلي الفلسفي هو الثابت والدائم بينما الجزئي فهو المتغيّر الزائل. فاذا كان المعلوم كلياً ثابتاً دائماً فالعلم كذلك، وذلك للاتحاد بين المعلوم والعلم، وإن كان المعلوم متغيّراً فالعلم كذلك متغيّر جزئيّ، ومثال الأول هو العلم بصورة البناء لدى البنَّاء فإنَّ هذا العلم ثابت كلي لكلية وثبات المعلوم التي هي صورَة البناء التي لها مدخلية في وجود البناء في الخارج، حيث نجد الصورة ثابتة والعلم بها ثابتاً أيضاً بينما المعلوم بالعرض وهو البناء الخارجي يتغيرّ من حال إلى حال آخذ في التكامل والإرتفاع بل حتى مع انتهاء البناء وتكامله ثم خرابه، نجد أنَّ صورته تلك التي كانت ذات دخالة في وجوده لم تتغيرّ ولم تتبدّل، وهو علم ما قبل الكثرة، وذلك لأنَّ العالم بهذا العلم علم بالمعلوم بالذات قبل المراحل المتعدّدة التي ينتج عنها المعلوم بالعرض، وأمّا اذا كان العلم تابعاً للمعلوم بالعرض وكان له احوال متعددة فالعلم به علم ما بعد الكثرة.

لعلّه يقال: العلم الجزئي متغيّر وهذا خلاف لما تقدّم من أنَّ العلم مجرّد مطلقاً جزئياً كان أم غير جزئي.

لكنّ هذا الاشكال سرعان ما يزول عند التمييز بين أمرين:

تغيرّ العلم والعلم بالتغير، الأول يلزم منه ماديّة العلم وعدم تجرّده، وما نحن فيه ليس كذلك، بل إنّما الذي نحن فيه من قبيل العلم بالتغير، لأنَّ العلم بالتغيرّ لا يصيرّ العلم متغيّراً، اذ للتغيرّ جهة ثبات يتعلق العلم بها.

إشارات الفصل:

العلم فعلي وانفعالي: قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

والعلم تفصيليّ أو إجمالي كذاك فعليّ أو انفعالي
فعليّهُ ما سبب المعلوم والانفعاليّ من المرسوم
في العقل بعد ما في الأعيان حصل في أوّل يحصل غبّ ما عقل

يبدأ الحديث عن التقسيم المذكور اعتباراً من عجز البيت الأول، حيث يقسم العلم إلى فعليّ وانفعالي. و«العلم الفعلي حاصل قبل الفعل في الخارج وسبب له، والانفعالي بعده ومنشأ على وزانه أو منتزع عنه، مثلاً صورة البناء قبل إيجاده في الخارج في نفس البنّاء علم فعليّ، وبعد بنائه الخارجي لمن صار عالماً به علم انفعالي على التوسّع في التعبير لأنَّ حصول العلم للإنسان فوق مقولة الانفعال.....»[1].

لقد نسب هذا العلم إلى الفعل لأنَّه موجد له، حيث إنّ لهذا اللون من العلم مدخليّة في وجود الفعل، وبالتالي فانّ هذا العلم يكون ذاتياً له تعالى، وذلك لأنَّ علمه (تعالى) ينقسم إلى ما يلي:

العلم الإلهي
- بالذات
- بالأشياء (المعلولات)
  - قبل الإيجاد
  - بعد الإيجاد

المراد بالعلم الفعلي هو علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، حيث إنّ له مدخليّة في إيجاد تلك الأشياء التي تعدّ فعلاً له تعالى، فهي علمه وفعله عزّ وجل. وقد مرّما يفيد كمثال لهذا في بحث أقسام العلة الفاعلية من مرحلة

---

(١) شرح منظومة السبزواري ١: ٤٨٨ تعليقة (١٤) للشيخ حسن زادة آملي.

العلة والمعلول، وسوف يأتي في المرحلة الأخيرة اللاحقة إنّ له (تعالى) علماً حضوريّاً بذاته، وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته. إذن فعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد ليس خارجاً عن مرتبة ذاته، وهو الذي يوجد الأشياء فهو العلم الفعلي بهذا المعنى، وأمّا العلم الفعلي أيّ الذي يتعلق بالأشياء مع الإيجاد أو بعده فهو علم فعلي بمعنى آخر، وكأنّ هناك اشتراكاً لفظيّاً بالنسبة للعلم الفعلي، حيث يصدق على نحوين من العلم، نحو يكون هو علة وجود المعلوم بالعرض ونحو لا يكون كذلك والأول سمّي فعليّاً لأنَّه سبب لوجود الفعل، والثاني سمي فعليّاً لأنَّه في مرتبة الفعل. والأول صفة ذاتية ثبوتية حقيقية محضة، بينما الثاني صفة فعليّة. أمّا العلم الانفعالي فإنَّ ساحته تعالى بريئة منه، لأنَّ ما سواه معلول له فلا يفعل فيه عزّ وجلّ.

الفصل الرابع:

في أنواع التعقّل

ذكروا أنّ التعقُّل على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون (العقل بالقوّة) أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل، ولاله شيء من المعقولات بالفعل، لخلوّ النفس من عامّة المعقولات.

الثاني: أنْ يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً لبعضها من بعض، مرتّباً لها، وهو (العقل التفصيلي).

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أنْ يتميّز بعضها من بعض، وإنّما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل، ومثّلوا له بما اذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك علم بها، فحضرك الجواب في الوقت، فأنت في أولّ لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينيّاً بالفعل، لكن لا تميّز لبعضها من بعض، ولا تفصيل، وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كإنّما عندك منبع تنبع وتجري منه التفاصيل، ويسمّى: (عقلاً إجماليّاً).

الشرح:

تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة تقسيم العلم الحصولي إلى ثلاثة أقسام:

١. الحسيّ.

٢. الخيالي.

٣. العقلي.

وقد تقدّم أيضاً أنّ العلم العقلي الذي هو درك الكليات يسمّى (عقلاً) و(تعقّلاً).

في هذا الفصل بحث خاص في القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة للعلم الحصولي، ومن المعلوم أنّ القسمة لكي تكون صحيحة لابدَّ من أساس لها، «أي يجب أن تلاحظ في المقسم جهة واحدة وباعتبارها يكون التقسيم.

فاذا قسّمنا كتب المكتبة فلابدَّ أنّ نؤسّس تقسيمها إمّا على أساس العلوم والفنون، أو على أسماء المؤلّفين، أو أسماء الكتب.....»[1].

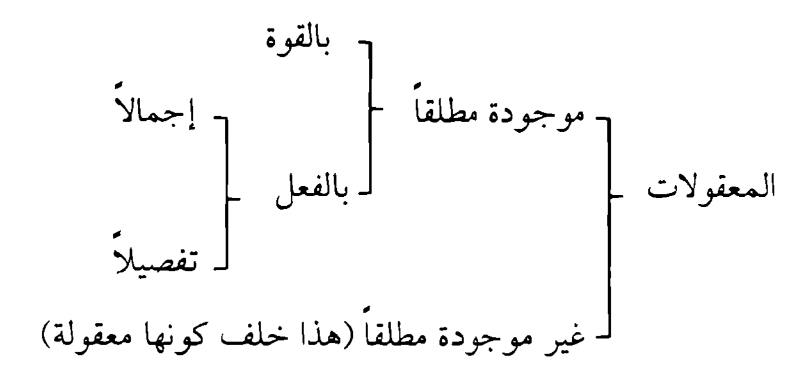
وما نحن فيه من قسمة وتقسيم إنّما هو «.... باعتبار أنحاء وجود المعقولات للعقل، فإنّ المعقولات، إمّا أن تكون موجودة للعقل بالقوّة أو تكون موجودة له بالفعل، والثاني إمّا أن تكون مو جودة له بالوجود التفصيلي بحيث يكون كل معقول متميّزاً عن غيره، أو تكون موجودة له بالوجود الإجمالي، أي يكون لكلّها وجود واحد بسيط فالعقل بالاعتبار

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ١٢١.

الأول يسّمى: (عقلا بـالقوّة)، وبالاعتبـار الثـاني يـسمّى: (عقـلاً تفـصيليّاً)، وبالاعتبار الثالث يسمّى: (عقلا إجماليّاً)»[1].

إذن لو قايسنا ما بين المعقولات والعقـل فـلا يخلـو الأمـر مـن هـذه الأقسام:



إذاً فالمعقولات ثلاثة:

١. بالقوة.

٢. اجمالاً.

٣. تفضيلاً.

---

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٢٢٨ و ٢٢٩.

إشارات الفصل:

العلم تفصيلي أو إجمالي: بالعودة إلى الشطر الأول من الأبيات التي ذكرناها في إشارات الفصل السابق نجد انّ هناك تقسيماً آخر للعلم، والأساس في هذا التقسيم هو نحو العلم بالأشياء المتعدّدة، فاذا كان العلم بها بصورة متمايزة منفصلاً بعضها عن بعض فالعلم تفصيلي، وأمّا اذا كان العلم بها بصورة واحدة لا يمتاز بعضها عن بعض فالعلم إجمالي وذلك كما لو «سئلت عن عدة مسائل أحكمتها من قبل، فإنّك تجد جواب الكلّ حاضراً، لكنّه حالة بسيطة هي خلاّقة للتفاصيل، فهذا العلم الواحد البسيط بالأجوبة إجماليّ. واذا شرعت في التفصيل مترتبّاً متعاقباً، فإنك أحضرت الأجوبة في ذهنه بصور متعددة فهذا هو العلم التفصيلي»[1].

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، مصدر سابق: ٤٨٨ـ ٤٨٩.

الفصل الخامس:

في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع:

احداها: كونه بالقوّة بالنسبة إلى جميع المعقولات، وتسمّى: (عقلاً هيولانيّاً)، لشباهته في خلوّه عن المعقولات (الهيولى) في كونها بالقوّة بالنسبة إلى جميع الصور.

وثانيتها: (العقل بالملكة)، وهي المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهيّة من التصورات والتصديقات، فإن تعلّق العلم بالبديهيات أقدم من تعلّقه بالنظريّات.

وثالثها: (العقل بالفعل)، وهو تعقّله النظريّات بتوسيط البديهيات وإنْ كانت مرتّبة بعضها على بعض.

ورابعتها: تعقّله لجميع ما استفاده من المعقولات البديهيّة والنظريّة المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضاره الجميع والتفاته إليها بالفعل، فيكون عالماً علميّاً مضاهياً للعالم العيني ويسّمى: (العقل المستفاد).

الشرح:

لقد كان النظر في الفصل السابق يتّجه من المعقولات إلى العقل، وانّ المعقولات بالنسبة للعقل إمّا أنْ توجد له بالقوة أو بالفعل، واذا كانت موجودة له بالفعل، فهي إمّا على نحو التفصيل او على نحو الإجمال، وأمّا النظر ها هنا فإنّه يتّجه من العقل إلى المعقول، وأنّه كيف يتم عقل العقل ودركه للمعقولات، حيث يمرّ العقل بمراحل عدة في دركه لما يدركه، فهو يدرك في كل مرتبة من مراتبه نحواً من المعقولات لا يمكن أنْ يدرك معقولات المرتبة الأعلى إلاّ بعد دركه لمعقولات المرتبة الأدنى. اذ العقل في بداية أمره يكون خلواً من كل معقول، بل النّفس في بداية أمرها خالية عن أي معلوم حصولي، ثمّ تأخذ النفس طريقها في التكامل في مدارج المعرفة فإذا وصلت إلى مرحلة العقل وتجاوزت مرحلة القوّة، فإنّ أول ما تدركه من معقولات هي البديهيّة التصوريّة والتصديقيّة، وذلك لأقدميّة البديهيات على النظريّات، وهو واضح، اذ لابدَّ أن تنتهي النظريات التصوريّة والتصديقية إلى البديهيات التصورية والتصديقية، ثم بعد ذلك يصبح العقل ذا لياقة يدرك بها النظريات تعويلاً واستناداً إلى البديهيات التي أدركها في مرتبة سابقة، ثم يأخذ العقل طريقه صاعداً في مدارج المعرفة لكي يصل إلى مرتبة التجرّد العقلي التام التي تخوّل النفس درك كل ما يمكن لها دركه بالإمكان العام، ودائرة هذا الإمكان هو كل مجرّد، ومن جملة ما هو مجرّد العقل الفعّال، الذي تتحدّ معه النفس بمالها من السَّعة فتدرك من خلالها ما فيه، اذ هو جامع لكل الحقائق، فتصبح النفس عالَماً علميّاً مضاهياً للعالم العيني، لأنَّها أدركت العالم العيني من خلال دركها لعلّته إذ للمعلوم وجودٌ إجماليٌ في علته، ومعرفة المعلول من خلال

علته اشدّ من معرفته من خلال وجوده الخاص به، علماً أنه لا يمكن العلم بالمعلول إلاّ من خلال علته.

وجه التسميات: بعد أنْ وقفت على درجات ومراتب تطور العقل في دركه للمعقولات، و«يبدو أنّ الاسكندر الافريدوسي حكيم الاسكندريّة هو أوّل من طرح هذه الدرجات طبقاً لمذهب أرسطو....»[١]، صار من المناسب عرض أسماء تلك المراتب الأربع مع بيان وجه التسمية:

١. العقل الهيولاني: حيث يطلق على العقل عندما يكون بالقوّة بالنسبة إلى المعقولات، وهو يُعدّ من المراتب باعتبار القابليّة للتعقل، «وهي بداية المراتب أو مرتبة قبل المراتب، فهي مرتبة قابلية القابليّة واستعداد الاستعداد، وهذه خاصة للنوع الإنساني لا يشترك فيها غيره، والمقصود منها أن للنفس قوّة للتقدّم نحو اكتساب العلوم والمعارف، فانظر إلى الرضيع، إذ تحصل له في المستقبل قابليّة لاكتساب العلم، وهي غير حاصلة له بالفعل، وإنّ الحاصل له بالفعل هو قابليّته لأنْ تحصل له تلك القوّة في المستقبل....»[٢].

٢. العقل بالملكة: والوجه في تسمية العقل في هذه المرتبة بـ(الملكة) مرجعه إلى أمرين:

أ. النفس في هذه المرتبة قد وجد لها شيء من شأنها أنْ يكون لها، فهذا الوجدان ملكة.

ب. والملكة في قبال الحال، حيث إنّ علاقة الصور العلميّة بالنفس ليس على شاكلة واحدة، فمنها ما يزول سريعاً وهو الحال، وأمّا الصّور التي

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق ٣: ٣٠٨.

(٢) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ٢٦٤.

ترسّخ في صفحة النفس حيث يصعب زوالها فهي ملكة، وبما أنّ هذه الأوليّات شديدة الرسوخ في النفس صعبة الزوال سميّت النفس في هذه المرتبة، لهذا الرسوخ والثبات بالملكة، أو يقال: «الرسوخ استعداد الانتقال إلى النظريّات»[١].

٣. العقل بالفعل: والوجه في تسميتها هو «.... إمّا لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل او لمسبوقيّة هذه المرتبة بحصول النظريّات»[٢].

٤. العقل المستفاد: سميت هذه المرتبة بالعقل المستفاد، لأنّ النفس في هذه المرتبة تستفيد وتأخذ الفائدة وتستمدّها من «العقل الفعال المسمّى بروح القدس في لسان الشرع، وهو المعلّم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحي للانبياء، وهو الذي اذا اتصلنا به أيدّنا، وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقّة.....»[٣]، ويسمّى العقل في هذه المرتبة بـ (العقل المطلق) وهو المستخدم لما سواه من المراتب المشار إليها من قبل.

---

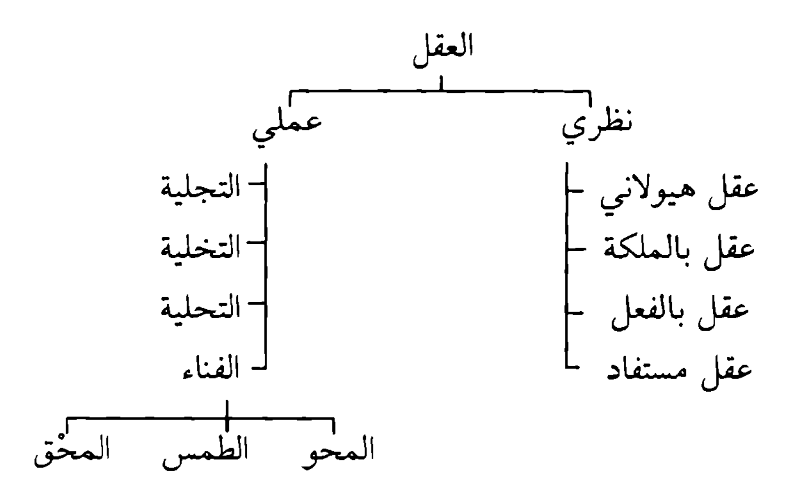
(١) الأسعد، عبد الله، بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لأبحاث سيد كمال الحيدري، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هق، نشر: دار فراقد، ص ١٥٥.

(٢) الهداية الأثيرية، مصدر سابق: ٢٤٢.

(٣) المصدر السابق.

إشارات الفصل:

١. **مراتب العقل النظري:** لابدّ أن تعلم أنّ ما ذكر من مراتب للعقل إنّما هي للعقل النظري الذي هو في مقابل العقل العملي والذي تذكر لتكامله وترقيه مراتب أربع أيضاً، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، وذلك من خلال المخطط التالي، حيث يظهر فيه مراتب كل من العقلين النظري والعملي، حيث يدرك الأول مدركات لا تستلزم جرياً عملياً على وفقها وذلك كعلمنا بالسماء أو الارض او كدركنا لـ (الكل أعظم من جزئه). بينما يدرك بالثاني ما يستلزم جرياً عملياً على طبقه، حيث تدعو مثل هذه القضايا العمل بالعدل والابتعاد عن الظلم.



هناك أبحاث عديدة تتناول العقلين العملي والنظري يمكن الإشارة إليها من خلال النقاط التالية[1]:

١. **الاختلاف بين العقلين**، حيث ذهب جماعة إلى أنّهما قوة واحدة غير أنّ الاختلاف في المدرَك، فإنّ تلك القوة الواحدة تدرك سنخين من

(١) راجع بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سابق: ١٣٩ إلى ١٦٤.

المدركات، سنخ لا يستتبع جرياً عملياً على وفقه وسنخ يستتبع ذلك، فإن ادركت تلك القوة السنخ الأول كانت عقلاً نظرياً والاّ فهي عقلي عملي. وذهب جماعة إلى أنهما قوّتان تغاير احداهما الأخرى، حيث تكون احداهما درّاكة والأخرى عمّالة.

٢. **الفروق بين العقلين**، وهذا إنّما يتمُّ بناءً على عدم الاختلاف في حقيقة العقلين.

٣. **العلاقة بين العقلين**، حيث تعددت الآراء إلى ثلاثة:

أ. لا رابطة ولا علاقة.

ب . الادراكات النظرية علة تامة للعملية.

ج . الادراكات النظرية تؤثر في العمليّة على نحو المقتضي.

العالم: علوي وسفلي: «قال تعالى: ﴿**فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ۞ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ**﴾[1]، إشارة إلى أن أفعاله تنقسم بحسب الأوليّة إلى ما يقع عليه الإحساس وإلى ما لا يقع عليه الإحساس، بل يدرك بمشعر آخر غير الحس، وإليهما جميعاً أشار بقوله: ﴿**أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ**﴾[2]، فعالم الخلق عالم المحسوسات ويقال له: عالم الشهادة وعالم الملك وعالم الأجسام والعالم السفلي ....، وعالم الأمر هو ما وراء المحسوسات، ويقال له: عالم الغيب وعالم الملكوت وعالم الأرواح وعالم العلوي....»[3].

---

(١) سورة الحاقة، الآية: ٣٨، ٣٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

(٣) الشيرازي: صدر الدين محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب. مع تعليقات للمولى علي النوري، نشر: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٩هق، الطبعة الأولى، ج ١، ص ٤١٨.

الفصل السادس:

في مفيض هذه الصور

أمّا الصُّور العقليّة الكليّة، فإنَّ مفيضها المُخْرِج للإنسان ـ مثلاً ـ من القوة إلى الفعل، عقل مفارق للمادة، عنده جميع الصور العقلية الكلية، وذلك أنك قد عرفت أنّ هذه الصور ـ بما أنّها علم ـ مجرّدة عن المادّة على أنّها كليّة تقبل الاشتراك بين كثيرين، وكل أمر حال في المادة واحد شخصيّ لا يقبل الاشتراك، فالصورة العقلية مجرّدة عن المادة، ففاعلها المفيض لها أمرٌ مجرّد عن المادة؛ لأنَّ الأمر الماديّ ضعيف الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً، على أنّ فعل المادة مشروط بالوضع الخاص، ولا وضع للمجرّد.

وليس هذا المفيض المجرّد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجرّدة العلمية، لأنّها بعدُ بالقوّة بالنسّبة إليها، وحيثيتها حيثيّة القبول دون الفعل، ومن المحال أن يُخرج ما بالقوّة نفسه من القوّة إلى الفعل. فمفيض هذه الصور العقليّة جوهر عقليّ مفارق للمادّة، فيه جميع الصور العقليّة الكليّة على نحو ما تقدّم من العلم الإجمالي العقلي، تتَّحد معه النّفس المستعِدة للتعقّل على قدر استعدادها، فيفيض عليها ما تستعدّ له من الصور العقليّة، وهو المطلوب.

وبنظير البيان السابق يتبيّن أنّ مفيض الصور العلميّة الجزئيّة جوهر مثاليّ مفارق، فيه جميع الصور المثاليّة الجزئيّة على نحو العلم الإجماليّ، تتّحد معه النّفس على قدر ما لها من الإستعداد.

الشرح:

خلاصة ما أراده المصنف ﵀ في هذا الفصل هو بيان مصدر ما لدنيا من معلومات جزئية وكليّة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

المجرّد فاعله مجرّد

الصور العلميّة مجرّدة

∴ الصور العملية فاعلها مجرّد

أمّا الكبرى، فلأنَّ الماديّ لا يكون فاعلاً للمجرّد، وذلك لأنَّه ـ أي المادي ـ أضعف من المجرّد فلا يصلح أنْ يكون فاعلاً له، لأنَّ الفاعل لابدَّ أنْ يكون الأقوى ثم إنّه تقدّم في مرحلة العلة والمعلول أنّ الفاعل المادي كالعلة الجسمانية كما هو محتاج في وجوده إلى المادة كذلك هو بحاجة إليها في إيجاده وبحاجة إلى وضع خاص، ولا وضع للمجرّد، اذ لا يقبل المجرّد الإشارة الحسيّة، وكذلك تقدّم أنّ إنتاج المادي للمجرّد هو من زيادة الفرع على الأصل. إذن فلا يصلح البدن الذي هو مادي لأنْ يكون مصدر هذه المدركات.

وأما الصغرى، فقد اتضحت من الفصول السابقة، حيث ثبت فيها تجرد المدركات جزئيّة كانت أم كليّة.

وبما أنّ المدركات ليست على شاكلة واحدة فكذلك يكون الفاعل، اذ فاعل المدركات الكلية العقلية جوهر عقليٍ مجرّد عن المادة تجرّداً تاماً، وذلك لأنَّ المدركات الكلية العقليّة مجرّدة عن المادة تجرّداً تاماً، اذ لا يمكن ان يكون المجرّد الناقص فاعلاً للمجرّد التام، والمراد بالمجرّد الناقص هو المجرّد عن المادة دون آثارها، من الطول والعرض، والعمق،

وأمّا فاعل المدركات الجزئية فهو جوهر مجرّد عن المادة دون آثارها، وذلك للمسانخة، بين الأثر المجرّد عن المادة دون آثارها وبين الفاعل كذلك.

أمّا كيفيّة حصول النفس على تلك المدركات بكلا نوعيها فإنّما يتمّ باتّحادها مع ذينك الجوهرين اللذين فيهما جميع المدركات الكليّة والجزئية، والاتحاد يتناسب مع مستوى استعداد النفس. قد يقال: لما لا تكون النفس هي مصدر تلك المدركات؟

الجواب: لا يمكن أنْ تكون النفس كذلك، لأنّها فاقدة لهذه المدركات، وفاقد الشيء لا يكون مصدراً ومعطياً له. إذن لا تصلح النفس لأن تكون مفيضاً للمدركات ولا البدن من باب أولى، وقد سمعت السرّ في عدم صلاحيّة البدن في بداية هذا الفصل.

إشارات الفصل:

علم النفس على سبيل الإنشاء: لقد كان هذا الفصل ناهضاً على أساس ما ذهب إليه المشاء في المسألة وأنّ علم النفس بالصور مطلقاً إنّما هو على سبيل القبول والانفعال، لكنّ هناك رأياً غير ذلك حيث يذهب إلى «إنّ الله تعالى ـ قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والماديّة؛ لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيّون لهم اقتدار على إبداع الصور العقليّة القائمة بذواتها، وتكوين الصور الكونيّة القائمة بالمواد....»[١]، هذا ما قاله صدر المتألهين ﵀ وهو يمهّد للدخول إلى رحاب الوجود الذهني الذي وقفت في وجهه إشكالات عديدة، والتي وقفت عليها في المرحلة الثانية من هذا الكتاب، حيث نهض ﵀ يحلّ الإشكال الأكثر تعقيداً من خلال التفريق بين القيامين الصدوري والحلولي للصور العلمية في النفس، حيث اختار القيام الصدوري للصور وهذا القيام يعتمد على كون النفس موجدة لتلك الصور، وقد أكّد هذا المعنى مرة أخرى حين قال: «.... واعلم أيضاً أنّ إشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كإشراق الشمس على الأجسام وغيره بوجه، فإنّ مقتضى الأول إفادة ذات المرئي الاشراقي، ومقتضى الثاني إفادة ظهوره، فالنفس عند تخيّلها للأشياء تفيد صورها الخياليّة الموجودة في عالمها لا في هذا العالم، ويدركها بذاتها لا بصورة أخرى....»[٢].

رأي وتأييد: الذي يفهم من كلام صدرا ﵀ الآنف الذكر أنّ الصور العلمية معلولة للنفس، حيث توجدها في دائرة وجودها، وإذا ما اشتدت

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) نفس المصدر ج٩، ص ٧٣، ٧٤.

أكثر فإنّها تقوى على إيجاد الأشياء في خارج دائرتها، والأول ميسور للكل بينما الثاني فإنّه لا يكون الاّ لأصحاب الهمّة[1]. لكنّ هناك رأياً يذهب إلى أنْ العلوم كلّها موجودة فينا؛ «وذلك أنّـه تقـرّر..... أنْ ليـست حقيقـة مـن الحقائق الإلهية ولا مرتبة مـن المراتـب الكيانيّـة إلاّ وقـد اشـتملت عليهـا الحقيقة القلبية واللطيفة الإنسانية بالفعل، اشتمال الكلّ على أجزائه والكلـيّ على جزئّياته، لكن لتراكم الغواشي المظلمة الهيولانيّـة، وتـصادم الحجـب والموانع الجسمانيّة قد انطمست آثارها واختفت أنوارها، فمسّت الحاجـة إلى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع، حتّى يتمّكن للخروج من مكامن الخفاء والاستجنان إلى مجالي الظهـور والعيـان، فيظهـر بهـا سـائر المعارف والحقائق، ويتميّز بها جميع النسب والرقائق...»[2]، وبهذا لا يكون فرق بين اشراق الشمس واشراق النفس. كما تقدم في كـلام صـدرا رحمه الله. اذ كل منهما يكشف عن موجود ولا يوجد ذاتاً. والـرأي الأخيـر وليـد مـذاق عرفاني يجد أنّ الوجود واحـد وهـو الحـق تعـالى ومـا سـواه مظـاهر لـه وأسماء، والأسماء تارة تكون كليّـة وأخـرى جزئيـة، والاسـم هـو الـذات بالقياس إلى صفة من الصفات، والرأي الأخير ينسجم معه والى حـد بعيـد هذا البيت المنسوب إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام:

أتــزعم أنَّــك جــرم صــغير وفيــك انطـوى العـالم الأكبـر؟!

---

(١) فصوص الحكم، الشيخ الاكبر محي الدين بن عربي، الفصّ الاسحاقي.

(٢) ابن تركة: صائن الدين علي بن محمد، التمهيد في شـرح قواعـد التوحيـد، تقـديم وتـصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني، نشر: مؤسسة أم القرى للتحقيـق والنـشر، ١٤٢٤هـق، الطبعـة الأولى، ص ٤٠٠.

الفصل السابع:

ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق

لأنّه إمّا صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، ويسمّى: (تصوّراً) كتصوّر الإنسان، والجسم، والجوهر. وإمّا صورة حاصلة من معلوم معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا: (الإنسان ضاحك)، وقولنا: (ليس الإنسان بحجر)، ويسمَّى تصديقاً، وباعتبار حكمه، (قضيّة).

ثُمَّ إنَّ القضيّة، بما تشتمل على إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء مركّبة من أجزاء فوق الواحد. والمشهور أنّ القضية الموجبة مؤلّفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية ـ وهي نسبة المحمول إلى الموضوع ـ والحكم باتّحاد الموضوع مع المحمول،

هذا في الهليّات المركبّة التي محمولاتها غير وجود الموضوع،

وأمّا الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع، كقولنا: (الإنسان موجود)، فأجزاؤها ثلاثة: الموضوع، والمحمول والحكم، اذ لا معنى لتخلّل النسبة ـ وهي الوجود الرابط ـ بين الشيء ونفسه.

وأنّ القضيّة السالبة مؤلَّفة من الموضوع والمحمول والنّسبة الحكمية الإيجابية، ولا حكم فيها، لا أنّ فيها حكماً عدميّاً، لأنَّ الحكم جعل شيء شيئاً، وسلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.

والحق: أنّ الحاجة إلى تصوّر النّسبة الحكميّة إنّما هي من جهة الحكم بما

هو فعل النفس، لا بما هو جزء القضيّة، أي إنّ القضيّة إنّما هي الموضوع والمحمول والحكم، ولا حاجة في تحقّق القضيّة بما هي قضيّة إلى تصور النّسبة الحكمية، وإنّما الحاجة إلى تصّورها لتحقق القضيّة بما هي قضيّة إلى تصور النّسبة الحكمية، وإنّما الحاجة إلى تصورّها لتحقّق الحكم من النفس وجعلها الموضوع هو المحمول ويدلّ على ذلك تحقّق القضيّة في الهليّات البسيطة بدون النّسبة الحكميّة التي تربط المحمول بالموضوع. فقد تبيّن بهذا البيان:

أوّلاً: أنّ القضيّة الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، والسّالبة ذات جزئين: الموضوع والمحمول، وأنّ النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضيّة بما هي قضيّة في انقعادها.

وثانياً: أنّ الحكم فعل من النّفس في ظرف الادراك الذهني، وليس من الانفعال التصوّري في شيء. وحقيقة الحكم في قولنا: (زيد قائم) ـ مثلاً ـ أنّ النفس تنال من طريق الحسّ موجوداً واحداً هو: (زيد القائم)، ثم تجزّؤه إلى مفهومي: (زيد) و(القائم) وتخزنهما عندها، ثمّ إذا ارادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت صورتي (زيد) و(القائم) من خزانتها وهما اثنتان، ثمّ جعلتهما واحداً ذا وجود واحد، وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعل للنفس تحكي به الخارج على ما كان.

فالحكم فعل للنقّس، وهو مع ذلك من الصور الذهنيّة الحاكية لما وراءها، ولو كان الحكم تصوّراً مأخوذاً من الخارج كانت القضيّة غير مفيدة لصحّة السكوت، كما في كلّ من المقدّم والتالي في القضيّة الشرطيّة، ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج لم يحك الخارج.

وثالثاً: أنّ التصديق يتوقّف على تصور الموضوع والمحمول، فلا تصديق إلاّ عن تصوّر.

الشرح:

الأمور التي بحثها المصنِّفﷺ في هذا الفصل هي التَّالية:

١. تقسيم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق.

٢. أجزاء القضيّة.

٣. الحكم.

العلم الحصولي: تصور وتصديق. لقد عرّف المصنِّفﷺ التصوّر بأنّه صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، وأمّا الصورة الحاصلة من معلوم معها إيجاب أو سلب تكون تصديقاً، إذن:

الصورة الحاصلة من المعلوم

من غير إيجاب أو سلب — مع إيجاب أو سلب

(من غير إيجاب أو سلب): معلوم واحد — كثير

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المثال التالي:

زيد عالم

هناك الادراكات التالية:

١. صورة زيد.

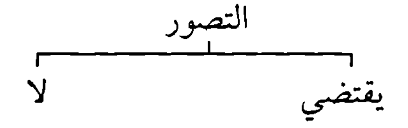
٢. صورة العالم.

٣. النسبة بين زيد والعالم.

٤. درك وقوع أولا وقوع النسبة السابقة.

هذه كلّها تصورات، لكن الأول والثاني حاصلان من معلوم واحد،

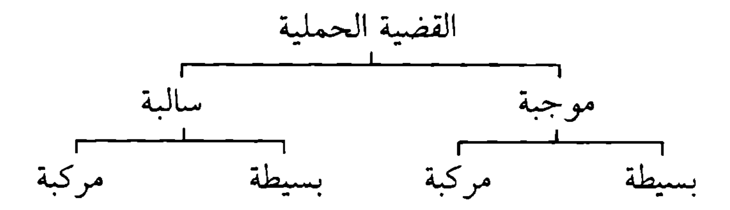
بينما الثالث والرابع من أكثر من معلوم. لكنّ التصورات السابقة ليست على شاكلة واحدة، حيث إنّ الأخير منها يقتضي حالة لا تقتضيها الثلاثة الأول منها، وذلك لأنّ النفس قبل درك وقوع النسبة أو لا وقوعها تكون في حالة ترديد من أنّ زيداً عالم حقّاً أم لا؟، فاذا أقيم الدليل على عالمية زيد يتحقق التصور الرابع وهو درك وتصوّر وقوع النسبة، فاذا حصل هذا التصور ركنت النفس واذ عنت بعد ذلك الترديد وصدّقت، إذن يمكن تقسيم التصوّر إلى التالي:



الاذعان والتصديق

والثاني منهما هو الأقسام الثلاثة الأولى، بينما الأول هو الأخير، ولكي يمتاز أحدهما عن الآخر، سمّي الأول باسم لازمه، وهو (التصديق).

أجزاء القضية: من المعلوم أنّ القضيّة الحمليّة تنقسم إلى الأقسام التالية:



أمّا الأمثلة فهي على التوالي: الإنسان موجود، الإنسان جسم، الإنسان ليس موجوداً، الإنسان ليس حجراً.

حيث تشترك هذه القضايا في انّها حمل شيء على شيء او عدم حمل شيء على شيء.

والقضية التي سلب الحمل فيها إنّما توصف بالحمليّة تشبيهاً لما ثبت فيها الحمل، والأولى هي الحملية السالبة، والثانيّة الحملية الموجبة.

لقد ذهب المشهور إلى أنّ القضيّة الحمليّة الموجبة المركّبة تتألّف من أربعة أجزاء:

١. الموضوع، وهو المحكوم عليه.

٢. المحمول، وهو المحكوم به.

٣. النسبة الحكمية، وهي نسبة المحمول إلى الموضوع.

٤. الحكم، وهو القول باتحاد المحمول والموضوع.

وأمّا القضيّة الموجبة البسيطة، وهي التي يكون موضوعها الوجود المطلق، فإنّها تتألّف من ثلاثة أجزاء:

١. الموضوع.

٢. المحمول.

٣. الحكم.

ولا تشكّل النسبة الحكميّة جزءً من أجزاء القضية الموجبة السالبة، وذلك لأنَّها ـ كما تقدّم للتوّ ـ القضيّة التي يكون محمولها وجود الموضوع، ولا اثنينيّة بين الشيء ووجوده، لكي يشكّلا طرفين للنسبة.

وأما السالبة فانّها تتألّف من ثلاثة أجزاء ـ عندهم ـ وهي:

١. الموضوع.

٢. المحمول.

٣. النسبة الحكمية.

وأما الحكم فإنّه لا يشكل جزءً من أجزاء الحملية السّالبة، لأنَّه جعل

الشيء شيئاً، وهذا لا مجال له فيها، بل هو خلاف روحها. هذا ما عليه المشهور في عدد أجزاء القضايا الحملية.

غير أنّ المصنّف ﷫ لم يقبل بكون النّسبة الحكميّة جزءً مقوّماً للقضية، والاّ لخرجت القضيّة التي هي مفاد الهليّة البسيطة عن كونها قضيّة، وهذا ما لا يقبله أحد، و بعبارة أخرى: لو كانت النسبة الحكمية جزءً مقوّماً للقضيّة، بحيث لا توجد القضيّة من دونه لخرجت القضايا التي محمولها وجود الموضوع عن كونها قضايا، وهذا باطل، من دون أدنى شك. إذن النسّبة الحكمية ليست شطراً في القضيّة، وبهذا لا يريد﷫ أن يلغي أيَ دور للنسبة الحكمية، فهو﷫ يعتقد انّ النسبة الحكمية شرط معدّ يعين النفس في عملية إيجاد الحكم، وهذا الدور سيتّضح أكثر عند الحديث حول صناعة النفس للحكم.

الحكم: لقد خلص المصنفّ﷫ إلى أنّ القضيّة الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع، والمحمول، والحكم. والسالبة الجزئية ذات جزئين: الموضوع والمحمول، وذلك لأنّ السالبة هي سلب الحمل، فلا نسبة حكميّة، واذ لا نسبة حكميّة فلا حكم.

وهنا لابدّ من تسليط الضوء على الحكم أكثر وهذا ما يمكن فِعْلُهُ من خلال الأمرين التّاليين:

١. معنى الحكم.

٢. فاعل الحكم.

أما الأمر الأول فهو مما تقدّمت الإشارة إليه فهو جعل المحمول والموضوع وجوداً واحداً، وأمّا الثاني فإنّ فاعل الحكم هو النفس، وذلك من خلال الآلية التالية:

١. درك شيء واحد في الخارج، وهـذا مـا تعتمـد فيـه الـنفس علـى حواسّها الخمس الظاهرة وليكن (صورة زيد القائم).

٢. تجزئة ذلك المدرك إلى مفهومين متغايرين: زيد والقيام، وهـذا مـا تقوم به احدى الحواس الخمس الباطنة والتي تسمّى بـ (المتصرّفة).

٣. حفظ ذينك المفهومين في خزانة خاصّة، وهو دور تقـوم بـه أيـضاً احدى الحواس الخمس الباطنة، والتي تسمّى بـ (الخيـال) إذن صـار فـي خزانة النفس (الخيال) مفهومان متغايران.

فإذا ما أرادت الـنفس أن تحكـي عمّـا رأتـه فإنّهـا تستحـضر ذينـك المفهومين من تلك الخزانة وتجعلهما شيئاً واحداً ذا وجود واحد.

من خلال ما تقدم من مراحل تجد أنّ للخـارج دوراً كمـا أنّ للـنفس دوراً ايضا في صناعة الحكم، حيث كان الخارج مُعِدّاً مـن المعـدّات التـي استعانت بها النفس لجعل ذلك الحكم، فالحكم من فعل الـنفس المعَتمـدة على الخارج، فلو لم يكن للخارج دورٌ لأمكن أنْ تحكم النفس بمـا لـَديها من أحكام على أيّ شيء في الخارج، كأنْ تحكي بجلوس زيد عن قيامـه، ولو لم يكن للنفس دور، لكان الحكم مجرّد مفهـوم لا يحكـي عـن معنـى تصديقي وهذا خلف كونه حكماً.

ثمّ يشير المصنف ﷺ في آخر هذا الفصل إلى أمر وهو أنّ لا تـصديق من دور تصوّر.

وهذا أمرٌ واضح اذ من دون تصور زيد والقيام كيف يمكـن التـصديق بكون زيد قائماً. وهذا أوضح عندما يكون التصديق هو لازم لتصوّر وقـوع أولا وقوع النسبة وتصوّر وقوع أولا وقوع النسبة فرع تصور النسبة وتصور النسبة فرع تصور طرفيها الموضوع والمحمول.

ويمكن أنْ يضاف إلى هذه النتيجة أمر آخر يعتمد عليها، وهو أنّه كما يتوقف التصديق على التصوّر وجوداً، فكذلك يتوقفّ التصديق على التصوّر جودة، فكلّما كان التصوّر أدقّ كان التصديق أثبت وآكد، اذ الخلل في التصوّر لابدّ وأنّه سيورث خلَلاً في التصديق، ومرجع الخلل في التصوّر إلى أمرين:

١. الغلط والإشتباه.

٢. الغرض.

والبحث في الأمرين واسع سيما الثاني، وليس محلّه هذا المحلّ.

إشارات الفصل:

القضيّة والحكم و....: «..... إنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب من حيث اشتماله على الحكم يسمّى: (قضيّة) ومن حيث اشتماله على الحكاية عن الواقع يسمّى: (خبراً) ومن حيث كونه جزء الدليل يسمى: (مقدّمة)، ومن حيث يطلب بالدليل يسّمى: (مطلوباً) ومن حيث يحصل بالدليل يسمّى: (نتيجة)، ومن حيث يسأل عنه يسمّى: (مسألة)»[1].

أجزاء الشرطيّة: «لا نزاع بين المنطقيين في أنّ الشرطيّة أجزاؤها ثلاثة: مقدّم وتالٍ ونسبة اتصال أو انفصال بينهما أو سلبها، وإنّما وقع النزاع بين المتأخّرين والمتقدمين في أجزاء الحمليّة، فقد ذهب المتأخّرون إلى أنّها مركبّة من أجزاء أربعة.... وقد ذهب المتقدّمون إلى أنّ أجزاءها ثلاثة..... فالمتقدّمون ينكرون الجزء الثالث للقضيّة الذي هو النّسبة.....»[2].

---

(١) كاشف الغطاء، علي، نقد الآراء المنطقيّة وحل مشكلاتها، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان بيروت،١٩٩١م، ج ٢، ص ٣٢٧.

(٢) المصدر السابق:٣٤٢.

الفصل الثامن:

وينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري

والبديهيّ منه ما لا يحتاج في تصورّه أو التصديقّ به إلى اكتساب أو نظر، كتصورّ مفهوم الشيء الواحد والوحدة ونحوهما، وكالتصديق بأنّ الكلّ أعظم من جزئه، وأنّ الأربعة زوج. والنَّظري ما يتوقف في تصوره أو التصديق به على اكتساب ونظر، كتصورّ ماهية الإنسان والفرس، والتَّصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، وأنّ الإنسان ذو نفس مجرّدة.

والعلوم النظريّة تنتهي إلى العلوم البديهيّة وتُبيّن بها، والاّ ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثم لم يفد علماً على ما بيّن في المنطق.

والبديهيّات كثيرة مبيّنة في المنطق، وأوْلاها بالقبول: الأوليّات، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصورّ الموضوع والمحمول، كقولنا: (الكلّ أعظم من جزئه)، وقولنا: (الشيء لا يسلب عن نفسه).

وأولى الأوليّات بالقبول قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهي قضيّة منفصلة حقيقيّة: (إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب)، ولا تستغني عنها في إفادة العلم قضيّة نظريّة أو بديهيّة، حتى الأوليّات، فإنّ قولنا: (الكلّ أعظم من جزئه) إنّما تفيد علماً اذا كان نقيضه، وهو قولنا: (ليس الكلّ بأعظم من جزئه) كاذباً.

فهي أوّل قضيّة مصدّق بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، وتبتني عليها العلوم، فلو وقع فيها شكّ، سرى ذلك في جميع العلوم والتصديقات.

تتّمة:

السوفسطي المنكر لوجود العلم غير مسلّم لقضيّة (أولى الأوائل)، اذ في تسليمها اعتراف بأنّ كلّ قضيتيّن متناقضتين فإنّ احداهما حقّة صادقة.

ثمّ السوفسطي المدّعي لانتفاء العلم والشاك في كلّ شيء إن اعترف بأنّه يعلم أنّه شاك فقد اعترف بعلم ما، وسلّم قضيّة (أولى الاوائل) فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنّه شاك، كعلمه بأنّه يرى ويسمع ويلمس ويذوق ويشمّ، وأنّه ربّما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمأ فقصد ما يرويه، واذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم، لأنَّ العلم ينتهي إلى الحسّ كما تقدّم.

وإن لم يعترف بأنّه يعلم أنّه شاكّ، بل أظهر أنّه شاك في كل شيء وشاكّ في شكّه لا يدري شيئاً، سقطت معه المحاجّة، ولم ينجح فيه البرهان، وهذا الإنسان إمّا مبتلى بمرض أورثه اختلالاً في الإدراك، فليراجع الطبيب، وإمّا معاند للحقّ يظهر ما يظهرلدحضه، فليضرب وليؤلم، وليمنع ممّا يقصده ويريده، وليؤمر بما يبغضه ويكرهه، اذ لا يرى حقيقة لشيء من ذلك.

نعم ربّما راجع بعضهم هذه العلوم العقليّة، وهو غير مسلّح بالأصول المنطقيّة، ولا متدربّ في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الإثبات والنفي والحجج التي أقاموها على كلّ من طرفي النقيض، ولم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحقّ من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظنّ بالمنطق، وزعم أنّ العلوم نسبيّة غير ثابتة، والحقيقّة بالنسّبة إلى كلّ باحث ما دلّت عليه حجّته. وليعالج أمثال هؤلاء بايضاح القوانين المنطقيّة وإراءة قضايا بديهيّة لا تقبل الترديد في حال من الاحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، واستحالة سلبه عن نفسه، وغير ذلك، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، وليؤمروا أنّ يتعلّموا العلوم الرياضيّة.

وها هنا طائفتان أخريان من الشكّاكين، فطائفة يتسلّمون الإنسان وادراكاته، ويظهرون الشك فيما وراء ذلك، فيقولون: (نحن وإدراكاتنا، ونشكّ فيما وراء ذلك)، وطائفة أخرى تفطّنوا بما في قولهم: (نحن وإدراكاتنا) من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسي وإدراكات لهم، وتلك حقائق خارجيّة، فبدّلوا الكلام بقولهم: (أنا وإدراكاتي، وما وراء ذلك مشكوك).

ويدفعه: أنّ الإنسان ربّما يخطئ في ادراكاته، كما في موارد أخطاء الباصرة واللاّمسة وغيرها من أغلاط الفكر، ولولا أنّ هناك حقائق خارجة من الإنسان وإدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة.

وربّما قيل: إنّ قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء، بل المراد أنّ من المحتمل أنْ لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس وبعينها على الأمور الخارجية، بما لها من الحقيقة، كما قيل: «انّ الصوت بماله من الهويّة الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه، بل السمع اذا اتصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت، واذا بلغ الارتعاش كذا ارتعاشاً ظهر في البصر في صورة الضوء واللون»، فالحواس التي هي مبادئ الادراك، لا تكشف عمّا وراءها من الحقائق، وسائر الادراكات منتهية إلى الحواس.

وفيه: أنّ الادراكات اذا فرضت غير كاشفة عمّا وراءها، فمن أين علم أنّ هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟ ثمّ من أدرك أنّ حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! وحقيقة البصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! وهل يصل الإنسان إلى الصواب الذي يخطئ فيه الحواس إلاّ من طريق الإدراك الإنساني؟! وبعد ذلك كلّه، تجويز أنْ لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه، لا يحتمل إلاّ السفسطة، حتّى أنّ قولنا: (يجوز أنّ لا ينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج) لا يؤمن أن لا يكشف ـ بحسب مفاهيم مفرداته والتصديق الذي فيه ـ عن شيء.

الشرح:

هذا تقسيم آخر من تقسيمات العلم الحصولي، حيث ينقسم إلى:

١. علم حصولي بديهي.

٢. علم حصولي نظري.

وقد سلّط الضوء أكثر على البديهي، وذلك ليكون مدخلاً سهلاً لابطال مذهب من مذاهب السفسطة وهو إنكار العلم بالواقع. حيث يعالج المصنف رحمه الله وعلى مساحة واسعة من هذا الفصل هذه المشكلة، يتلمّس أسبابها، ويضع الحلول الكفيلة بالقضاء عليها.

ينقسم العلم الحصولي دون الحضوري إلى بديهي والى نظري، والبديهي تارة يكون تصوّراً وأخرى يكون تصديقاً، وكذلك النظري، والبديهي بقسميه هو العلم الذي لا يحتاج إلى كسب ونظر، وذلك كتصوّرنا لمفهوم الوجود وتصديقنا بأنّ (الكل أعظم من جزئه) وأمّا النظريّ بكلا قسميه فهو ما يحتاج في تصوّر التصوري منه وفي التصديق بالتصديقي منه إلى كسب ونظر، وذلك كتصوّرنا للإنسان أو الفرس أو تصديقنا بأنّ مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين.

مرجعيّة البديهيّات: لابدّ من انتهاء كل العلوم النظريّة إلى العلوم البديهية والا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية، وبالتالي فلن نحصل على علم قط، وهو كما ترى، اذ هناك علوم لا يمكن أنْ نشكّ في صدقها، حيث ترجع التصورات النظرية في نهاية المطاف إلى بديهي هو أعرف الأشياء وهو الوجود، بينما ترجع التصديقات النظرية إلى بديهيّة هي أولى الأوليات بالقبول وهي قضيّة (استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما)، بل ويمكن

الاعتماد على هذه القضيّة في التنبيه على البديهيات الأخرى بل والأوليات أيضاً، ألا ترى أننا إنّما صدقنا بهذه القضيّة البديهية الأولية: (الكلّ أعظم من جزئه) بدعم وتأييد من الاعتقاد المسبق بأنّ الإيجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان، وقد كذّبنا (ليس الكلّ بأعظم من جزئه) فكان هذا التكذيب عوناً لنا على تصديق النقيض.

تتمّة:

لقد أفرد المصنف ﷺ هذه الفسحة من الفصل الذي بين أيدينا لعلاج بعض اتجاهات السفسطة التي هي في مستوى إنكار العلم بالواقع.

إنّ السوفسطي الذي يدّعي انتفاء العلم، ويشك في كل شيء إمّا أن يعلم بشكّه هذا، أولا يعلم، وعلى الأول يكون قد اعترف بعلم ما، اذ بعد أن كان يقول: لا علم لديّ لابدَّ أنّه سيقول: عندي بعض العلم، وهذا الاعتراف بهذا المقدار من العلم سيجرّه للاعتراف بعلوم عديدة، وأمّا اذا أنكر حتى شكّه وعلمه بنفيه للعلم، فهو إن كان مريضاً عولج، وإنّ كان معانداً، فليعرّض للنار مثلاً، فإنّه بناء على ما يتبجّح به لن يبتعد عنها، وهنا اذكر هذه القصة الطريفة:

قصة طريفة: يُروى أنّ رجلاً ذهب إلى المخبز فجراً خشية الازدحام، فرآه خالياً والخبّاز يكدِّس الأرغفة ريثما يأتي المشترون، فاندفع الرجل مباشرة إلى الخباز وطلب منه عدداً من أقراص الخبز، فما كان من الخبّاز إلاّ أنْ نهره وصاح في وجهه، بحجّة أنّ الرجل تخطّى طابورا من الناس قد اصطف لشراء الخبز، بهت الرجل، وهو لا يجد أحداً غيره في المكان، لكنّه آثر أن يجاري الخبّاز الذي راح يصيح للرجل بين الحين والآخر ويطلب منه الاقتراب، إلى أنْ وصل الرجل إلى المكان المخصّص لنشر الأرغفة

فقال له الخباز: الآن نوبتك، بعد أنْ ذهب أولئك الذين كانوا قبلك. ثـم راح يعدّ ما طلبه الرجل من أرغفة، وبينما كان الخبّاز منهكماً في عـدّ الأرغفـة، ناوله الرجل صفعة على رقبتـه دوّى لهـا المكـان، فالتفـت الخبّـاز مغـضباً صائحاً: من الذي صفعني؟ فأجابه الرجل الذي ما زال وحيداً في المكان: لا أدري، لا شكَّ أنّ واحداً من هؤلاء المـزدحمين علـى مخبـزك هـو الـذي صفعك!!

إذن، فاذا أنكر شخص العلم بالواقع فليعالج بمثل هذه العلاجات كـأن يضرب أو يمنع من الماء، حيث لا يرى حقيقة لهذه الأمور التي يمنع منها، فلا يحقّ له أنْ يحتجّ على ذلك المنع.

لكنّ بعضاً ممن أنكر العلم لم يكن مصاباً بخلل نفسي حتى يعالج من قبل الطبيب، وإنّما دخل إلى العلوم العقليـة مـن دون أنْ يتـسلّح بالقواعـد المنطقيّة بالمستوى المطلوب كي يقدر على فهم الآراء المتنافرة حتى يميّـز بين الحق والباطل، فراحت الآراء تأخذه يمنة وشمالاً، آراء تثبت له أمراً مـا وتقنعه إلى حين تهبّ آراء أخرى من جهة أخرى فتنفي له مـا ثبـت عنـده بسبب تلك الآراء الـسابقة وتقنعـه بـذلك، فهـو بـين تلـك الآراء، كورقـة الخريف الصفراء تترافسها الرياح في الأرجاء، إلى أن يصل ذلك المـسكين إلى مرحلة سوء الظن بالمنطق والى أنّ الحقيقة تدور حيث تـدور الحجـة، ولعلّ حقيقة مثبتة من قِبل حجة لكنها منفيّة من قِبل أخرى، وصاحب كـلّ من الحجتيّن على حق، بالنسبة لحجّته، ولا حقيقة مطلقة، وهذا يـشبه إلـى حدّ كبير الإنسان الذي يدخل إلى رحاب العمل السياسي المعقّد المتشابك وهو غير مزوّد بالوعي السياسي الكافي بحيث يميّـز الأفكـار والطروحـات والجماعات، فتراه يميل تارة إلى اليمين وأخرى إلى الشمال إلى أنّ يرفض

كل الاتجاهات والطروحات والجماعات، زعماً منه أنّ المصلحة إنّما هي بحسب ما تراه التيارات والجماعات، ولا يمكن القول بالمصلحة المطلقة، وإنّما ما تراه جماعة هو المصلحة بالنسبة لها، وما تراه أخرى هو كذلك بالنسبة لها أيضاً.

علاج هذا البعض يكمن في تعلّمهم أو تعليمهم القوانين المنطقية، وأنّ هناك علوماً مطلقة غير قابلة للترديد في حال من الأحوال، وذلك كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، فإنّ هذه القضية علم مطلق غير نسبي، وغيرها كثير.

خطأ الحواس: لعلّ البعض يذهب لإنكار العلم مستدلاً على ذلك بخطأ الحواس، وهو أمر لا يمكن إنكار وقوعه، فلسان حال هؤلاء يقول: لا علم لنا بالواقع وذلك لأنّنا نجد أنّ الحسّ يخطئ أي لا يكون مطابقاً للواقع.

إذن هؤلاء عندهم علم راسخ بواقعٍ ما لذلك يقيسون أو يزينون علومهم على ضوئه فما وافقه فهو علم صحيح وإلاّ فهو خاطئ، فهؤلاء انطلقوا لنفي العلم بالواقع من قاعدة تعتمد كل الاعتماد على العلم بالواقع. حيث أنّ كلامهم هذا يرجع إلى هذه العبارة المختصرة: لا علم بالواقع لأنّ هناك علماً بالواقع، فأيّ ورطة هذه التي وقعوا فيها؟، ولعمري إنّ مثلهم كالذي فرّ من تحت المطر إلى تحت الميزاب، وكمن أراد أنّ يكحّلها فأعماها.

وليس بعيداً أمر بعض آخرين، ممّن ذهب إلى تفسير مدركات الحواس تفسيرات ماديّة تؤدي إلى إنكار العلم بالواقع أيضاً، حيث اعتمد هؤلاء في تفسير العلم والادراكات على اهتزازات الأمواج الاثيريّة، اذ العالم في نظرهم سلم واحد هائل من الاهتزازات. وذلك «إنّنا حين نرى شيئاً فما

نراه إنّما هو اهتزازاته، وهذه تنقلها إلينا الأمواج الاثيريّة من الجسم، فتصدم ذلك العضو الكثير الحساسيّة وهو العين، ومنها تحمل إلى ذلك العضو الحسّاس أيضاً ونقصد به المخّ، ثمّ من المخّ إلى العقل، وبعدئذ يحوّلها العقل إلى صورة عقليّة، ويتركّب عقلنا من مادّة قابلة للتشكيل تستطيع أنّ تتشكّل بهذه الاهتزازات فتتحول إلى صورة، ولذا فحينما نرى منضدة فليست المنضدة في الواقع ما نرى، وإنّما الذي نراه هو تلك الصورة العقليّة التي رسمتها في عقلنا تلك الاهتزازات التي تبعث بها (الكترونات) الذّرات المكوّنة للمنضدة....»[1].

يناقش هذا المذهب بمناقشتين:

١. هذا الاهتزاز والفعل والانفعال مما لا ينكر، وإنّما هو في دائرة الإعداد ليس إلاّ، وهذا ما تقدم في أبحاث الوجود الذهني.

٢. من أين علم صاحب هذا المذهب أنّ المنضدة التي يراها هي غير ما هي عليه في الواقع، وهل رأى هذا الواقع حتى يقيس عليه هذه المنضدة ليقول بعدها بعدم المطابقة؟

يمكن عرض المناقشة الأخيرة من خلال النقاط التالية:

١. لا علم لنا بالواقع، هذا مدّعى القوم.

٢. لأنّ الحواس تخطأ، هذا دليلهم على المدّعى.

٣. معنى خطأ الحواس هو عدم مطابقة مدركات الحواس للواقع.

٤. إذن تخطئة الحواس جاءت وليدة مقارنة بين مدركات الحواس والواقع.

---

(١) ج آثرفندلاي، على حافّة العالم الأثيري، ترجمه إلى العربيةّ: أحمد فهمي أبو الخير، الطبعة الثانية، ١٣٦٤هـق، ١٩٤٥م، نشر: مكتبة النهضة المصريّة.

٥. ان كان الواقع مجهولاً لا معنى للمقارنة، ولا سبيل للتّخطئة، وإنْ كان معلوماً، فلا معنى لما يقولونه من عدم العلم بالواقع.

ثم إنّ هناك مناقشة أخيرة لهؤلاء، أليس يقولون: يجوز أنْ لا ينطبق شيء من ادراكاتنا على الخارج؟.

فهل مدركهم هذا ينطبق على الخارج أم لا؟

فإنْ قالوا بالانطباق فلا معنى لذلك التجويز، وإنْ قالوا بعدمه، فلا معنى لأنْ يتكلّموا بكلام لا يطابق الواقع.

إشارات الفصل:

إمكان المعرفة: من الأبحاث المهمّة التي تبحث في نظريّة المعرفة بحث (إمكان المعرفة) وهو بحث قديم جديد، يطرح بصيغة سؤال: هل يمكن معرفة العالم، أو هل يصير العالم معلوماً لنا، وهل هناك ما لا يمكن العلم به والتعرّف عليه؟

لقد ذهب البعض إلى استحالة المعرفة بالنسبة للإنسان، فلا يمكن التوفّر على معرفة يمكن الاطمئنان إليها والاعتماد عليها، فـ(اللا أدريّة) هي نصيب الإنسان المحتوم، ومنهم من ذهب إلى إمكان ذلك، بل وضرورة حصوله، وهذا ما اشرنا إليه في الفصل الأول من هذه المرحلة، حيث لم يتوقّف العلاّمة رحمه الله عند هل البسيطة للعلم ولا عند ما الشارحة له، اذ كما انّ حصوله ضروري لنا فكذلك معناه ضروري بديهيّ عندنا.

مبدأ عدم التناقض: قال الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله: «أمّا مبدأ عدم التناقض، هو المبدأ القائل بأنّ التناقض مستحيل، فلا يمكن أنّ يتّفق النفي والإثبات في حال من الأحوال. وهذا واضح، ولكن ما هو التناقض الذي يرفضه هذا المبدأ، ولا يمكن للعقل قبوله؟ فهل هو كلُّ نفي وإثبات؟ كلاّ. فإنّ كلّ نفي لا يناقض أي إثبات، وكلّ إثبات لا يتعارض مع كلّ نفي، وإنّما يتناقض الإثبات مع نفيه بالذات لا مع نفي إثبات آخر، ووجود الشيء يتعارض بصورة أساسيّة مع عدم ذلك الشيء لا مع عدم شيء آخر. ومعنى تعارضهما أنّهما لا يمكن أنّ يتوحّدا أو يجتمعا، فالمربّع ذو أربعة أضلاع، وهذه حقيقة هندسيّة ثابتة، والمثلث ليس له أربعة أضلاع، وهذا نفيٍ صحيح ثابت أيضاً، ولا تناقض مطلقاً بين هذا النفي وذاك الإثبات؛ لأنَّ كلاً منهما يتناول موضوعاً خاصّاً، يختلف عن الموضوع الذي يتناوله

الآخر، فالاضلاع الأربعة ثابتة في المربّع، ومنفيّة في المثلث فلم ننف ما أثبتنا أو نثبت ما نفينا، وإنّما يوجد التناقض إذا كنّا نثبت للمربع أضلاعاً أربعة وننفيها عنه أيضاً، أو نثبتها للمثلث وننفيها عنه في نفس الوقت....»[1].

هذا المبدأ هو الْحَكَم بين كل المعلومات التصديقيّة، حيث قيل: لابدَّ أنْ نُرْجع كل التصديقات النظرية إلى البديهيات، والاّ لتسلسل الأمر إلى غير النهاية، وهذه البديهيات ليست على شاكلة واحدة، حيث يمكن أنْ يُنبّه ببعضها على البعض الآخر، إلى أن تصل النوبة إلى ما لا يمكن التنبيه عليه، وذلك لشدّة بداهته، فهو الأولي المنحصر بفرد حسب ما يذهب إليه الحكيم الشيخ جوادي آملي دام ظله حيث انطلق لإثبات ذلك من تعريف القضيّة الأولية بأنها: (القضيّة اليقينيّة التي لا يحتاج ثبوت المحمول للموضوع فيها إلى سبب خارجي أو داخلي، وهذا لا يكون إلاّ إذا كانت ذات الموضوع هي العلة الوحيدة لثبوت المحمول)، وهذه القضية هي استحالة اجتماع النقيضين التي هي (مبدأ المبادي»، حتى مبدأ استحالة ارتفاع النقيضين يعتمد على هذا المبدأ، فان علة استحالة الإرتفاع هي استحالة الإجتماع، وليست علة الإرتفاع هي ذات الإرتفاع، فإذا ما قيل: لما يستحيل الإرتفاع؟ فانه يقال: لأنَّ الإرتفاع يستلزم الإجتماع، والإجتماع محال فالإرتفاع محال أيضاً. وهذا ما يمكن توضيحه من خلال ما يلي:

لنفرضّ أن (أ) و(لا أ) نقيضان؛ لأنَّ نقيض الشيء رفعه، كما تقدّم. فلو ارتفعا عن (ج) مثلاً، فان ارتفاع (أ) يؤدي إلى صدق نقيضه (لا أ)، وكذلك

---

(١) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، نشر: المجمع العالمي للشهيد الصدر قدس سره، ١٤٠٨هق، الطبعة الثانية، ص ٢٢٣.

ارتفاع (لا أ)، وهذا يؤدي إلى صدق (لا أ) و(أ) على (ج)، وذلـك لأنَّ (ج) إما (أ) أو (لا أ) وقد كذب (أ) فيصدق (لا أ) وهكذا الأمر بالنسبة لـ (لا أ).

وبعبارة أخرى مختصرة: ان ارتفاع النقيضين يـستلزم اجتماعهمـا، وامّـا اجتماعهما لا يلزم منه ارتفاعهما. فاستحالة اجتماع النقيضين لا ينبـه عليـه فضلاً عن البرهنَة[1].

أين الخطأ: تقدّم أنّ هناك خطأ ترتكبه الحواس المتعدّدة، لقـد عُـرِض الأمر مجملاً من دون تحديد موضع الخطأ ومفصله، اذ الإدراك الحسي يتم عبر مراحلٍ عدّة، ولم يكن ذلك الإجمال إلاّ لعدم المناسـبة للتفـصيل، لأنَّ فيه خروجاً عن مستوى التناول لهذا الفصل، ولكن ومع هذا وعلـى سـبيل الإجمال أيضاً يحسن أنْ نشير إلى نظريّة للمصنف ﵀ يحـدِّد فيهـا دائـرة خطأ الحواس، وذلك من خلال تلخيصه لنظريات المقالة الخامسة من كتابه (أصول الفلـسفة): «.. لـيس هنـاك خطـأ علـى مـستوى الإدراك الحـسيّ الجزئي... ليس هناك خطأ في الحكم الصادر علـى المـستوى الحـسيّ..... كلّما تحقّق الخطأ فهو يتحقّق على مستوى الإدراك والحكم وبالقياس إلـى الخارج.... حصول الخطأ في الخارج عرضي.... لدينا في مورد كـل إدراك خاطئ إدراك صواب أيضاً.....»[2].

---

(١) معرفت شناسى در قرآن: مصدر سـابق، ص١٤٥، ١٤٦ وكـذلك فطـرت در قـرآن: ٥٦ و١٩٧ وكذلك (رحيق مختوم) ٧: ٢٨٣ ، ٢٨٧.

(٢) أصول الفلسفة: مصدر سابق ١: ٢٠٠.

الفصل التاسع:

وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري

والحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيترتب عليه آثاره، وتارة بوجود ذهني لا تترتّب عليه آثاره، وهذا هو (الماهيّة).

والاعتباري: ما كان بخلاف ذلك، وهو إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والفعليّة وغيرهما، فلا يدخل الذهن، وإلاّ لا نقلب، وإمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الذهن، كمفهوم الكليّ والجنس والنوع، فلا يوجد في الخارج، وإلاّ لا نقلب.

وهذه المفاهيم إنّما يعملها الذهن بنوع من التعمّل، ويوقعها على مصاديقها، لكن لا كوقوع الماهية وحملها على أفرادها، بحيث تؤخذ في حدّها.

وممّا تقدّم يظهر:

أولاً: أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً كالوجود والحياة فهو اعتباري، وإلاّ لكان الواجب ذا ماهيّة تعالى عن ذلك.

وثانياً: أنّ ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة كالحركة فهو اعتباريّ، وإلاّ كان مجنّساً بجنسين فأزيد، وهو محال.

وثالثاً: أنّ المفاهيم الاعتباريّة لا حدّ لها، ولا تؤخذ في حدّ ماهيّة من الماهيّات. وللاعتباري معان أخر خارجة من بحثنا.

منها: الاعتباري مقابل الأصيل، كالماهية مقابل الوجود.

ومنها: الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز، مقابل ماله وجود منحاز، كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها، مقابل الموجود بنفسه.

ومنها: ما يوقع ويحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة للحصول على غاية عمليّة، كإطلاق الرأس على زيد، لكون نسبته إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن، حيث يدبّر أمرهم، ويصلح شأنهم، ويشير إلى كلٍّ بما يخصّه من واجب العمل.

الشَّرح:

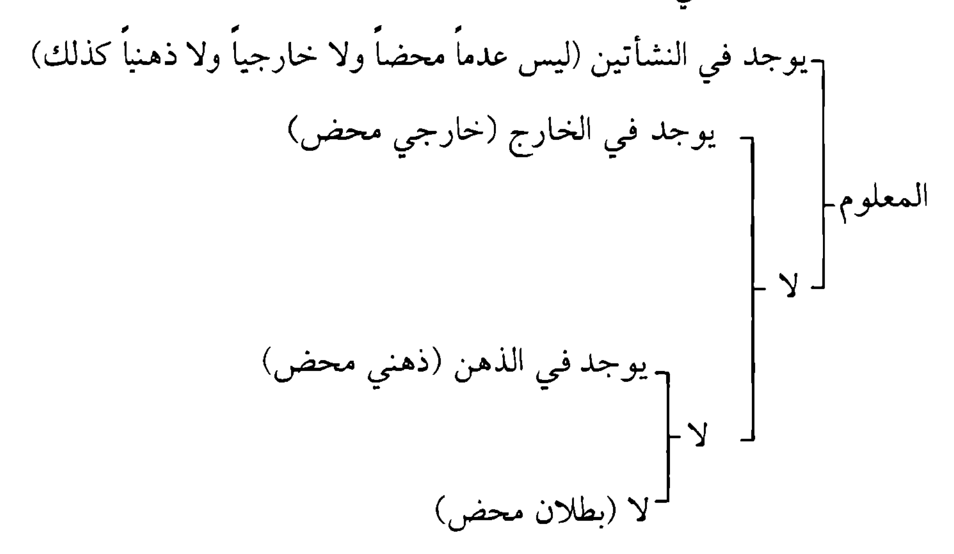
الأمور المتناولة في هذا الفصل هي التالية:

١. انقسام العلم إلى حقيقي واعتباري

٢. نتائج مترتبة على التقسيم

٣. معان أخر للاعتباري

الأمر الأول: إنّما يكون العلم حقيقيّاً إذا كان المعلوم حقيقيّاً ويكون اعتباريّاً إذا كان المعلوم كذلك، امّا متى يكون المعلوم حقيقيّاً ومتى يكون اعتبارياً، فهو ما سوف نقف عليه من خلال وجود ذلك المعلوم، وذلك من خلال المخطط التالي:



كما ترى فإنّ الأقسام أربعة:

١. معلوم أو مفهوم يوجد في النَّشأتين، أي تارة يوجد في الخارج فتترتب عليه آثار الخارج، وأخرى يوجد في الذهن فتترتّب عليه آثار أخرى مسانخة لنشأة الذهن وليس هذا المفهوم إلاّ الماهية التي لها مثل

هذه الشأنيّة، وهي الوجود في النشأتين وقد تقدّم هذا الحديث مفصّلاً في المرحلة الثانيّة، وهي التي عناها السبّزواري رحمه الله بقوله:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان

١. المعلوم او المفهوم الذي هكذا شأنه يكون معلوماً حقيقيّاً، والعلم به يكون حقيقيّاً أيضاً، وذلك لما علمته من اتحاد العلم والمعلوم.

٢. معلوم أو مفهوم حيثيّة مصداقه أنّه في نشأة الخارج ليس إلاّ، وليس له أنْ يوجد في النشأة الأخرى، والاّ لا نقلب عمّا هو عليه، وذلك كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والفعليّة والعليّة والمعلولية.

٣. معلوم أو مفهوم حيثيّة مصداقه أنّه في نشأة الذهن، وليس له أن يوجد في النشأة الأخرى، والاّ لا نقلب أيضاً، وذلك كالكليّة والجنسيّة والنوعيّة، فاذا وجد الكلي في الخارج فلن يكون كليّاً، اذ كلٌ ما في الخارج شخصيٌ جزئيٌّ.

٤. معلوم أو مفهوم حيثيّة مصداقه أنّه ليس في الخارج كالعدم، فلا يدخل الذهن والاّ لا نقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجيّاً له «فهذه مفاهيم ذهنيّة معلومة، لكنّها مصداقاً إمّا خارجيّة محضة لا تدخل الذهن كالوجود وما يلحق به، أو بطلان محض، كالعدم، وإمّا ذهنيّة محضة لا سبيل لها إلى الخارج.... فليست بماهيّات موجودة تارة بوجود خارجي وأخرى ذهني......»[1]، المعلوم الحقيقي هو الأول من هذه المفاهيم، حيث يوجد في النشاتين، وما عداه من مفاهيم هي اعتباريّة. لكنها ـ أي الاعتبارية ـ ليست على شاكلة واحدة كما سوف نقف عنده في إشارات هذا الفصل.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل العاشر، المرحلة الحادية عشر.

الأمر الثاني: نتائج: ذكر المصنف ﵀ نتائج ثلاثة تترتب على التقسيم السابق وهي:

الأولى: انّ حمل مفهوم من المفاهيم على الواجب والممكن دليل على اعتباريّة ذلك المفهوم، والاّ فلو كان حقيقيّاً لكان الواجب ذا ماهيّة وهو ما قد ثبت بطلانه في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة من هذا الكتاب.

الثانية: أيضاً من أمارات كون المفهوم حقيقيّاً هو حمله على أزيد من مقولة والاّ لكان جنساً لها، وهو محال، لأنّ المقولات هي أجناس عالية، لا جنس فوقها وبهذا تكون الحركة من المفاهيم الاعتبارية، لأنّها تحمل على أكثر من مقولة، وهذا ما اتضح في المرحلة السابقة.

الثالثة: المفاهيم الاعتباريّة ليست حدّاً ولا محدوداً، والا لما كانت اعتبارية، بل كانت حقيقية. توضيحه: لو كان للمفاهيم الاعتبارية حدّ لكان لها جنس وفصل، ومن المعلوم أنهما ماهيّتان المركّب منهما ماهيّة أخرى هي النوع، هذا خلف.

وأمّا انّ المفاهيم الاعتبارية ليست حدّاً، فلأنّها ليست جنساً ولا فصلاً، اذ الحدّ هو الجنس والفصل.

الأمر الثالث: معاني الاعتباري: ذكر المصنفّ ﵀ معاني ثلاثة للاعتباري غير المعنى الذي ذكره في هذا الفصل والذي جاء مقابل الحقيقي، واليك هذه المعاني واحداً بعد آخر.

الاعتباري المقابل للأصيل: لقد وقفت على معنى الأصيل وأنّه ما يكون منشأً للآثار، وقد ثبت في محلّه أنّ الأصيل هو الوجود والاعتباري هو الماهية.

الاعتباري الفلسفي: وهو الموجود بوجود منشأ انتزاعه، وليس له وجود

منحاز، وذلك كالإضافة التي لا يوجد لها مصداق مستقل وإنّما توجد بوجود منشأ انتزاعها وهما الطرفان. ولا دخالة للجعل في هذا.

الاعتباري الإجتماعي: وهو ما ليس له وجود منحاز وليس له منشأ انتزاع، وإنّما هو وليد جعل الجاعل واعتبار المعتبر، وذلك وفق مناسبة يلحظها، وذلك من أجل الحصول على غاية عملية، فإذا لاحظ الجاعل والمعتبر العلاقة بين الرأس والبدن من جهة ومكانة زيد في قومه من جهة أخرى أطلق على زيد مفهوم الرأس، وذلك بمناسبة المدبّريّة والقيادة، ويرتب أحكاماً عملية على هذا العنوان، كطاعة زيد واحترامه.

إشارات الفصل:

الاعتباري ها هنا: المقصود بالاعتباري ها هنا أي في هذا الفصل والذي هو في قبال الحقيقي ها هنا أي في هذا الفصل، حيث أريد بالاعتباري ها هنا بالمفهوم الذي لا يوجد تارة بوجود خارجي وأخرى بوجود ذهني، كما هو الحال في الحقيقي ها هنا. وقد أشرنا إلى أنّ هذا الاعتباري ليس على شاكلة واحدة، وهذا يستدعي شيئاً من التوضيح، يجرّنا إلى البحث في أقسام المفهوم الثلاثة: الأولي والثاني الفلسفي والثاني المنطقي. والقسمان الأخيران هما قسمان للاعتباري ها هنا وهو كما يصطلح عليه البعض بـ(الاعتباري الفلسفي) في قبال (الاعتباري الإجتماعي) الذي سنقف عليه لاحقاً.، حيث «تنقسم المفاهيم الكليّة التي يستفاد منها في العلوم الحقيقيّة إلى ثلاث فئات: المفاهيم الماهويّة أو المعقولات الأولى مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض والمفاهيم الفلسفيّة أو المعقولات الثانية الفلسفيّة، مثل مفهوم العلّة ومفهوم المعلول. والمفاهيم المنطقيّة او المعقولات الثانية المنطقيّة، مثل مفهوم العكس المستوى ومفهوم عكس النقيض....»[1]، ومفهوم النوع والجنس والكلي.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إنْ كان الاتصاف كالعروض في	**عقلك فالمعقول بالثاني صفي**
بما عروضه بعقلنا ارتسم	**في العين أو فيه اتصافه رسمْ**
فالمنطقي الأول كالمعرف	**ثانيهما مصطلح للفلسفي**
فمثل شيئيّة أو إمكان	**معقول ثان جا بمعنى ثان**

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق ١: ٢٠٠.

هناك احتمالات أربعة لكن الممكن منها ثلاثة، وذلك عندما نقيس مفهوماً أو معقولاً ما إلى عروضه والاتصاف به فإنه لا يخلو من الحالات الأربع التالية:

المعقول

عروض واتصاف	عروض واتصاف	عروض في الذهن	عروض في الخارج
في الخارج	في الذهن	واتصاف في الخارج	واتصاف في الذهن

١. المعقول الذي يُتصَّف به في الخارج ويعرض على معروضه في الخارج أيضاً يسمى بـ (المعقول الأولي) وذلك لأنَّه أوّل ما ينتزع من المفاهيم من الخارج. وذلك كالسواد، حيث يتصف الجسم به في الخارج ويعرض على الجسم فيه أيضاً. وذلك عندما نقول: الجسم اسود.

٢. المعقول الذي يُتصَّف به في الذهن وكذلك يعرض على معروضه في الذهن، يسمّى بـ (المعقول الثاني المنطقي)، وذلك كالكليّة، حيث يتصف بها الإنسان في الذهن وتعرض عليه في ذلك، وذلك عندما نقول: الإنسان كليّ.

٣. المعقول الذي يُتصَّف به في الخارج لكنّه يعرض معروضه في الذهن، يسمّى بـ (المعقول الثاني الفلسفي)، وذلك كالعلة، حينما نقول: النار علة، فان اتصاف النار بالعليّة إنّما في الخارج لا الذهن، وأمّا عروض العليّة على النّار ففي الذّهن لا الخارج، لأنَّ العليّة لا مصداق مستقل لها في الخارج كالسواد حتى تعرض على ما في الخارج، والمقصود بالثاني في هذا القسم وسابقه ما ليس بأوّل، أي كل ما ليس بأوّل فهو ثان، وهذا مثله كمثل المادة الثانية التي أنّها ما ليس بأوّل وان كانت رابعة أو خامسة.

واما الرابع فلا مصداق له.

لكلّ من المفاهيم خصائص لابدَّ من الوقوف عليها خشية الخلط بينها، حيث يجرّ نتائج مربكة للمعرفة البشرية، لذلك كانت هذه الأقسام محط اهتمام ودراسة من الاعلام[1].

الاعتبار الإجتماعي: إنّما يراد الإشارة إلى أمرين اثنين وبشكل مجمل أيضاً:

١. الخلط الذي يحذّر منه هو الخلط بين العلم الحقيقي وهو المكوّن من المفاهيم الثلاثة السابقة وما بين العلم الاعتباري بالمعنى الإجتماعي الذي هو عبارة عن أمور يضطرّ الإنسان لجعلها والاصطلاح عليها، ولا واقع لها وراء هذا الجعل والاصطلاح، وقد ادّى الخلط بين ما هو حقيقي وما هو اعتباري إلى مشاكل ظهرت في مجالات مختلفة سيّما في علم أصول الفقه، كتمايز العلوم، وأنّ لكل علم موضوع، وأنّ موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية، فيصار للبحث عن العوارض الذاتية لعلم الفقه مثلاً....، وقد كان من إبداعاته ﵀ إرجاع هذا الإرباك إلى الخلط وعدم التفريق بين العلوم الحقيقيّة والاعتبارية، وهذا ما سطّره في حاشيته على كفاية الأصول.

٢. عقد مقارنة بين ما هو حقيقي وما هو اعتباري اجتماعي فانه مفيد جداً حيث يقف المرء على خصائص كل منهما، فلا يتعامل مع أحدهما بما يجب أنْ يتعامل به مع الآخر، وقد قام بهذه المهمّة العلامّة المصنفّ ﵀ في كتابه أصول الفلسفة حيث أفرد مقالة ممتدّة بحث فيها الاعتباري ومنشأهُ والعوامل المؤثرة فيه.

---

(١) المنهج الجديد، مصدر سابق: ٢٠٢.

الفصل العاشر:

في احكام متفرّقة

منها: أنّ المعلوم بالعلم الحصولي ينقسم إلى (معلوم بالذات) و(معلوم بالعرض)، والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم، والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجي الذي تحكيه الصورة العلميّة، ويسمّى: (معلوماً بالعرض والمجاز)، لاتحاد ماله مع المعلوم بالذات.

ومنها: انّه تقدّم أنّ كل معقول فهو مجرّد، كما أنّ كل عاقل فهو مجرّد، فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة، التي تكتسب بحصولها لها الفعليّة حيث كانت مجرّدة، فهي أقوى وجوداً من النَّفس العاقلة التي تستكمل بها وآثارها مترتبّة عليها، فهي في الحقيقة موجودات مجرّدة تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس العالمة، فتتحد النفس بها إنْ كانت صور جواهر، وبموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعراضاً، لكنّا لاتصالنا من طريق أدوات الادراك بالمواد نتوّهم أنّها نفس الصور القائمة بالمواد نزعناها من المواد دون آثارها المترتبّة عليها في نشأة المادة، فصارت وجودات ذهنيّة للأشياء لا تترتّب عليها آثارها.

فقد تبيّن بهذا البيان أنّ العلوم الحصولية في الحقيقة علوم حضوريّة... وبانَ أيضاً أنّ العقول المجرّدة عن المادّة لا علم حصوليّاً عندها، لانقطاعها عن المادة ذاتاً وفعلاً.

الشرح:

يذكر في هذا الفصل حكمين من احكام المعلوم:

١. انقسام المعلوم إلى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض

٢. المعلوم الكلي وجود خارجي مجرّد وليس وجوداً ذهنياً.

الأمر الأول: ينقسم المعلوم التصوري إلى قسمين:

١. **المعلوم بالذات:** هو المعلوم الذي يحصل للنفس بذاته، أي من دون واسطة تكون بينه وبينها. حيث إنّ الصور الذهنية تحصل للنفس من دون واسطة.

٢. **المعلوم بالعرض:** هو المعلوم الذي يعلم من خلال واسطة، وهي تلك الصور الذهنية، فالشجرة الخارجية معلوم بالعرض، أي بواسطة الصورة الذهنية للشجرة التي تحصل للنفس من دون واسطة، وإلا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية.

لفتة: للمعلوم بالعرض معنيان: الأول المعلوم بالواسطة، وقد يكون المعلوم بالواسطة معلوماً حقيقة، الثاني المعلوم بالعرض في قبال المعلوم بالتبع، وهنا لا يكون المعلوم معلوماً حقيقة بل مجازاً، وهذا هو الذي عناه المصنف ﵀ حيث عطف المجاز على العرض، وذلك حين قال: (ويسمّى معلوماً بالعرض والمجاز)، وهنا يلحّ على الذهن السؤال التالي: اذا كان ما في الخارج معلوماً بالعرض والمجاز، أليس في هذا سدّ للطريق أمام العلم بالخارج، وهو لونٌ من ألوان السفسطة قد ناقشه المصنّف ﵀ في الفصل الثامن من هذه المرحلة؟

وليس الأمر كذلك فيما لو كان المقصود بـ (المعلوم بالعرض) هو المعلوم بالواسطة.

الأمر الثاني: يمكن عرض هذا الأمر من خلال التالي:

الفرض: هناك مفاهيم ظاهرة للقوّة العاقلة.

المدّعى: هذه المفاهيم في حقيقة الأمر والواقع موجودات خارجيّة مجرّدة وليست صوراً منتزعة.

البرهان: أمّا أنّها موجودة، فلأنّها معلومة، اذ المعدوم المطلق لا سبيل للعلم به، وأمّا أنّها مجرّدة، فلأنّها معلومة، إذ كل معلوم مجرّد، وأما أنّها ليست منتزعة من نشأة المادة فلأنّها مكمّلة للنفس المجرّدة، ولابدّ أنّ يكون المكمّل أقوى وجوداً منَ المكمَّل، إذن فهذه التي نراها مفاهيم ووجودات ذهنيّة للأشياء لا تترتّب عليها الآثار هي موجودات مجرّدة تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس العالمة، حيث تتحد النفس بتلك الوجودات، وذلك بحسب ما لها من السعة والوسع والاستعداد، والسرّ في نسبتنا لهذه الوجودات إلى نشأة الخارج المادي هو أنّ ذلك الخارج يعتبر معدّاً للنفس لمثل ذلك الاتحاد، فنخال أنّ ما نراه من موجودات إنّما جاءنا من الخارج، لذلك نذهب لكي نفتش عن الآثار الخارجية التي تترتب عليها في نشأة المادة.

نتيجتان:

الأولى: «انّ العلم حضوريّ مطلقاً، وأنّه نور للنفس وعينها، وأنّه جوهر، بل وجود نوريّ كان فوق المقولة....»[1]، وهذا ما أشار إليه المصنف رحمه الله في نهاية الحكمة، حيث اعتبر انتهاء العلم الحصولي إلى الحضوري ما ينتهي إليه النظر العميق، حيث يتوقّف العلم الحصولي على الحضوري ولا عكس.

---

(١) سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ٥٣١.

الثانية: علوم العقول المجرّدة عن المـادة حـضوريّة دائمـاً، وذلـك لأنّ العلم الحصولي يحتاج إلى المادة، فهو العلم الذي يتمّ الحصول عليـه مـن خلال الحواس الظاهرة، وهي كما أشير إليه في الابحاث السابقة تحتاج في درك مدركاتها إلى المادة وشؤونها، بينما العقول لا تحتاج فـي فعلهـا هـذا إلى المادة، فهي المجرّدة عن المادة ذاتاً وفعلاً، بخلاف الحـواس الخمـس الظاهرة للنفس.

إشارات الفصل:

العلم الحصولي حضوري: قال المصنفﷺ في نهاية الحكمة: «.... وانقسام العلم إلى قسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته وهو العلم الحصولي، أو بوجوده وهو العلم الحضوري وهذا ما يؤديّ إليه النظّر البدوي... والذي يهدي إليه النظر العميق أنّ الحصولي منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوري....»، ما المراد بانتهاء العلم الحصولي إلى الحضوري؟ ذكر العلاّمة المحقق الشيخ مصباح دام ظله ثلاثة احتمالات[1]:

١. كل علم حصولي مأخوذ من معلوم حضوري.

٢. الصورة العلمية معلومة علماً حضورياً.

٣. العلم الحصولي في حقيقة أمره علم حضوري، وهذا الذي اختاره دام ظله وهو الموافق لكلمات المصنفﷺ، حيث اعتبر المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة موجودات مجرّدة تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس العالمة.

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: مصدر سابق: ٣٥١.

الفصل الحادي عشر:

كل مجرّد فهو عاقل وعقل ومعقول

لأنَّ المجرّد تامّ ذاتاً، لا تعلُّق له بالقوّة، فذاته التامّة حاضرة لذاته موجودة لها، ولا نعني بالعلم الحضوري إلاّ حضور شيء لشيء بالمعنى الذي تقدّم، هذا في علمه بنفسه، وأمّا علمه بغيره، فإنّ له لتمام ذاته إمكان أنْ يعقل كلّ ذات تامٍ يمكن أن يعقل، وما للموجود المجرّد بالإمكان فهو له بالفعل، فهو عاقل بالفعل لكلّ مجرّد تامّ الوجود، كما أنّ كلّ مجرّد فهو معقول بالفعل وعقل بالفعل.

فإنْ قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانيّة عاقلة لكلّ معقول، لتجرّدها.

قلت: هو كذلك، لكنّ النفس مجرّدة ذاتاً لا فعلاً، فهي لتجرّدها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، لكن تعقّلها فعلاً يوجب خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة، فاذا تجرّدت تجرّداً تامّاً ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت لها جميع العلوم حصولاً بالعقل الإجمالي، وتصير عقلاً مستفاداً بالفعل.

وغير خفيّ أنّ هذا البرهان إنّما يجري في الذوات المجرّدة الجوهرية التي وجودها لنفسها وأمّا أعراضها التي وجودها لغيرها فلا، بل العاقل لها موضوعاتها.

الشرح:

هناك أحكام ثلاثة للمجرّد وهي:

١. عاقل

٢. عقل

٣. معقول

الأول: المجرّد عاقل: يمكن عرض الدليل عليه من خلال ما يلي:

الفرض: (أ) مجرّد عن المادّة ذاتاً.

المدّعى: كل مجرّد عن المادة عاقل.

البرهان: الموجود إمّا حاضر لذاته موجود لها، وإمّا حاضر لغيره موجود له والثّاني هو المادي اذ كل ما هو حاضر لغيره مادي وتنعكس هذه القضية بعكس النقيض الموافق إلى: كل مجرّد حاضر لنفسه. وهذا ما يصدق عليه تعريف العلم والذي هو: حضور أمر مجرّد لأمر مجرّد. إذن (أ) أمر مجرّد حاضرة ذاته له والتي هي أمر مجرّد، فيكون (أ) عاقلاً لذاته.

أما عقل (أ) لغيره فيحتاج إلى بدء جهد جديد لإثباته، وهذا ما يمكن فعله من خلال التالي أيضاً:

الفرض: (أ) مجرّد عن المادة.

المدّعى: كل مجرّد عن المادة عاقل لكل مجرّد عن المادة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كُلٌّ ممكن بالإمكان العام موجود للمجرّد التام بالفعل

عقل المجرّد التام للمجرّد ممكن بالإمكان العام

∴ عقل المجرّد التام للمجرّد موجود للمجرّد التام بالفعل

أمّا الكبرى: «إنّ واحدة من مفردات عالم المجرّدات، هي لزوم الإمكان للوجوب والفعليّة، بحيث اذا لم يكن الشيء ممتنع الوجود بالذات فانه سيكون ضروري الوجود؛ وذلك لأنّ فيض واجب الوجود غير متناه وعطاءه بلا نهاية، وبعبارة أخرى: يمكن القول بأنّ الفاعل الإلهي تام الفاعليّة من دون انقطاع، وبناءً على هذا فإنّ القابل المنزّه عن المادّة والمدّة سيلبس لباس التحصّل والفعليّة من دون مهلة. وبالالتفات إلى ما تقدّم يتضح أنّ المراد من الإمكان هنا إنّما هو الإمكان بالمعنى الأعم، الذي ينظر دائماً إلى سلب الضرورة عن الطرف المخالف....»[1].

وأما الصغرى: خير دليل على الإمكان الوقوع، حيث نجد ذواتنا وهي مجرّدة تدرك ذواتنا، وذلك للتجرّد. فإذا أدركت ذاتنا المجرّدة ذاتنا وكان سبب ذلك التجرّد، فلما لا تدرك مجرّداً يكون غير ذاتها، أليس حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز يكون واحداً؟، حيث كانت ذاتنا مدركة لذاتنا لأنّها مجرّدة، وكل مجرّد مثل ذاتنا، فهو مدَرك لذاتنا.

الأمر الثاني: كل مجرّد معقول: يمكن الاستدلال على ذلك بالطريقة السابقة أيضاً:

الفرض: (أ) مجرّد.

المدّعى: (أ) معقول.

البرهان: يمكن عرض البرهان من خلال القياس التالي:

كل ممكن بالإمكان العام   موجود للمجرّد التام بالفعل

معقوليّة المجرّد التام للمجرّد   ممكنة بالإمكان العام

∴ معقولية المجرّد التام للمجرّد موجودة بالفعل

---

(١) قواعد كلى فلسفى در فلسفة إسلامى، مصدر سابق: ٤٠١.

بناء على ما تقدّم في الأمر الأول، حيث وصلنا إلى نتيجة تفيد بأنّ كل مجرّد عاقل لكل مجرّد، فيكون كل مجرّد معقولاً لكل مجرّد بالفعل، وذلك اعتماداً على التضايف بين العاقل والمعقول.

الأمر الثالث: كل مجرّد عقل بالفعل: يمكن الاستدلال على هذا بما يلي:

العقل متحد مع المعقول الموجود بالفعل

المتحدّ مع الموجود بالفعل موجود بالفعل

∴ العقل موجود بالفعل

والذي يحتاج إلى مؤنة إثبات أكثر إنّما هي الصغرى، وهذه المؤنة هي التالية، حيث يثبت من خلالها اتحاد العقل بالمعقول الموجود بالفعل، ووجوده بالفعل هذا ما تمّ إثباته سابقاً.

العقل حصول المعقول للعاقل

حصول المعقول للعاقل هو وجود المعقول للعاقل

∴ العقل هو وجود المعقول للعاقل

ثمّ نأخذ هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

العقل هو وجود المعقول للعاقل

وجود المعقول للعاقل هو نفس المعقول

∴ العقل هو نفس المعقول

وقد أشرنا إلى أنّ المعقولية ثابتة بالفعل للمجرّد فتكون العقلية كذلك بالنسبة له، وهذا ما يمكن استثماره في القياس التالي:

العقل هو نفس المعقول

المعقول موجود بالفعل

∴ العقل موجود بالفعل

وخلاصة القول قياس آخر وأخير:

كل مجرّد معقول

كل معقول عقل

∴ كل مجرّد عقل

وبالتالي فكلّ مجرّد هو عقل وعاقل ومعقول.

إشكال ودفعه: يمكن عرض هذا الإشكال من خلال لغة القياس أيضاً:

كل مجرّد عاقل لكل معقول

النفس مجرّدة

∴ النفس عاقلة لكل معقول

قبل علاج هذا الإشكال لا بأس بمعرفة وجهته ونحوه، اذ التعامل مع دليل ما على أنحاء ثلاثة:

١. **النقّض التفصيلي:** حيث يعمد المستشكل إلى ابطال ومنع احدى مقدمتي الدليل الذي يراد الاشكال عليه، حيث تبطل الصغرى أو الكبرى، أو كلاهما.

٢. **النقض الإجمالي:** وذلك عندما لا يستطيع المستشكل ابطال مقدّمتي أو احدى مقدمتي الدّليل لكنّه يعمد إلى المدلول وهو النتيجة فيبطلها، هذا نقض ومنع للدليل لكنّه لا يحدّد بدقّة سبب البطلان، كما هو النحو السابق.

٣. **المعارضة:** وهي اقامة دليل على خلاف النتيجة التي وصل إليها الدليل الذي يراد نقاشه وردّه، وهذا إنّما يتمّ عند العجز عند المنع بكلا شقّيه التفصيلي والإجمالي أمّا ما نحن فيه، فقد جاء المنع للنتيجة، وبالتالي فالإشكال على الدليل السابق إنّما هو من النقّض الإجمالي. وهذا النقض

يمكن بيانه بعد عرض الدليل الذي هو محط الإشكال ؛ وذلك تـذكيراً بـه، بعد طول الفصل والبعد عنه:

كل ما يمكن للمجرّد بالإمكان العام   موجود له بالفعل

العاقلية لكل مجرّد   ممكنة للمجرّد بالإمكان العام

∴ العاقلية لكل مجرّد موجودة بالفعل للمجرّد

والنتيجة بعبارة أخرى: كل مجرّد عاقل لكل مجرّد، وقـد ثبـت أنّ كـلّ مجرّد معقول، فتكون النتيجة: كل مجرّد عاقل لكل معقول، وبهـذه العبـارة تكون النتيجة كما هي في النصّ من الكتاب.

الاشكال الموجّه لهذا الدليل صغناه من خلال القياس الـذي بـدأنا بـه الحديث عن الاشكال وهو موجّه لنتيجة الدليل الآنف، حيث نقضناها، مـن خلال اللازم الباطل، لها وهو كون النفس وهي مجرّدة عالمة بكل معقـول. وهذا ما لا نجده في انفسنا.

أما ردّ هذا الاشكال فإنّما يكون ببيان المقصود مـن المجـرّد المـذكور في الدليل وأنّه ليس مطلق المجرّد ولو كان ناقصاً، وذلك لأنَّ المجرّد تـارة يكون مجرّداً عن المادة ذاتاً وفعلاً، وأخرى يكون مجرّداً عنها ذاتاً لا فعـلاً، الحكم المذكور في الدليل وهو المعقوليـة لكـل معقـول بالفعـل إنّمـا هـو للمجرّد التام لا الناقص، اذ ما على المجرّد الناقص إلاّ ان يتمّم تجرّده حتى يكون مشمولاً لذلك الحكم. هذا بالنسبة للموجـود المجـرّد القـائم بذاتـه، وأمّا ما يكون قائماً بغيره ويكون وجـوده لغيـره، فـانّ العاقـل للمجـرّدات القائمة بالغير الموجودة له إنّما هو موضوعاتها وأمّا هي فـلا تعقـل ذواتهـا على تجرّدها، وذلـك لأنَّ الـدليل المـذكور إنّمـا يخـتص بـالمجرّد القـائم بذاته التام.

إشارات الفصل:

عودة إلى الإشكال: قال الشيخ رحمه الله: «وأمّا ما هو في ذاته بريء عن الشوائب الماديّة واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيّته عن ماهيّته فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأنّ يعقله ما من شأنه أنْ يعقله، بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله.....»[1].

بعد أنْ بيّن الشيخ كيفيّة إدراك المادي وأنّه من خلال تجريده وسطاً أولاً ثم كليّاً ثانياً، أراد أنْ يبيّن كيفيّة إدراك المجرّد البريء عن الشوائب الماديّة وأنّه يُدْرَك لذاته من دون أي عمليات مسبقة، فان لم يدرك فالخلل ليس فيه وإنّما في العاقل أو الذي من شأنه أنْ يعقل، وهو النفس، التي يحول دون دركها أو التفاتها إلى ما تدركه الانشغال بالعلايق الجسمانيّة، وهو ما يحول دون الادراك أو إدراك ما هو مدرك، والأول بناء على من يقول بخلوّ صفحة النفس من المدركات وأنّ النفس تُوجِد الصور فيها أو يفاض عليها الصور والأول كما علمت مذهب صدرا رحمه الله، بينما الثاني مذهب المشّاء، والثاني على من يذهب إلى وجود المعلومات في صفحة نفس الإنسان، وإنّما ما على الإنسان إلاّ أنْ يلتفت إلى باطن نفسه ليدرك الأشياء وذلك اعتماداً على الإعداد الذي قد يكون فكريّاً أو رياضة وتصفية.

الإشكال على جواب الشيخ رحمه الله: لقد أجاب الشيخ على الإشكال السابق: بأنْ «ليس كلّ مجرّد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل، بل كلّ مجرّد عن المادة التجريد التام حتّى لا تكون المادّة سبباً لقوامه، و لا بوجه ما سبباً لحدوثه، ولا سبباً لهيئته يتشخّص ويتهيّئ لأجلها للخروج إلى

---

(١) الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، مصدر سابق ٢: ٤٥٩.

الفعل، والبرهان الذي يقوم على أنّ كلّ مجرّد عن المادة عقل بالفعل إنّما يقوم على المجرّد التجريد التام.....»[١].

هذا الكلام من الشيخ ﵀ مخالف لمذهبه في نحو حدوث النفس، حيث ذهب إلى أنّها روحانيّة الحدوث والبقاء، أي مجرّدة بالفعل حدوثاً وبقاء، والمجرّد بالفعل عاقل بالفعل لكل مجرّد، وبالتالي لا مدخليّة للعوارض الماديّة في قوام النفس حقيقة ووجوداً حتى تحول دون دركها للمجرّدات.

وقد أجاب صدرا ﵀ بالجواب الذي ذكره المصنف ﵀ في هذا الفصل[٢].

---

(١) هذا ما نقله صدرا ﵀ عن الشيخ في الأسفار ٣: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) المصدر السابق: ٤٥٩.

الفصل الثاني عشر:

في العلم الحضوري وأنّه لا يختصّ بعلم الشّيء بنفسه

قد تقدّم أنّ الجواهر المجرّدة لتمامها وفعليّتها حاضرة في نفسها لنفسها، فهي عالمة بنفسها علماً حضوريّاً، فهل يختصّ العلم الحضوري بعلم الشّيء بنفسه، أو يعمّه وعلم العلّة بمعلولها إذا كانا مجرّدين، وبالعكس؟..... المشّاؤون على الأول، والاشراقيّون على الثاني، وهو الحقّ.

وذلك لأنَّ وجود المعلول ـ كما تقدّم ـ وجود رابط لوجود العلّة قائم به غير مستقل عنه، فهو اذا كانا مجرّدين حاضر بتمام وجوده عند علّته، لا حائل بينهما، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضوريّاً.

وكذلك العلّة حاضرة بوجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها، اذا كانا مجرّدين، من غير حائل يحول بينهما، فهي معلومة لمعلولها علماً حضوريّاً، وهو المطلوب.

الشرح:

لمّا جرى الحديث حول تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي، مُثّل للحضوري بعلم ذواتنا بذواتنا، وهنا يتساءل هل هذا المورد على سبيل المثال كان أم على سبيل الحصر، أي هل دائرة العلم الحضوري تختصّ بعلم الشيء بنفسه أم تتعدّاها إلى علم الشيء بمعلوله أو علته وذلك إذا كانا مجرّدين.

ذهب المشّاؤون إلى الأول بينما ذهب الاشراقيّون إلى الثّاني واعتبر المصنف ﷺ مذهبهم هذا هو الحق. وقد أشار لذينك المذهبين الحكيم السبزواري ﷺ بقوله:

وهو حصولي كذا حضوري	**في الذات ما الحضور بالمحصور**
بل ثابت في العلم بالمعلول	**كصور في علمنا الحصولي**

وهو أي: العلم حصولي وحضوري، والحضوري ليس منحصراً بعلم الذات بالذات بل هو أوسع من ذلك، حيث يشمل العلم بالمعلول وذلك كعلمنا بالصور التي تنشؤها النفس في دائرة خيالها:

العلم الحضوري

علم الذات بذاتها | علم العلة بالمعلول | علم المعلول بالعلة

أمّا القسم الأول فهو محلّ وفاق واتفاق، بينما القسمان الآخران يحتاجان إلى إقامة دليل لإثبات حضوريّة كلّ منهما، حيث يزعم المشّاء الحصوليّة.

الدليل على الأول: يمكن عرض هذا الدليل بالطريقة المتداولة وهي التالية:

الفرض: (أ) علة (ب)، و هما مجرّدان عن المادة.

المدّعى: (أ) يعلم بـ (ب) حضوراً.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

المعلول المجرّد حاضر بتمام وجوده عند علته

(ب) معلول مجرّد لـ (أ)

∴ (ب) حاضر بتمام وجوده عند (أ)

وهل العلم إلاّ حضور أمر مجرّد لأمر مجرّد، حيث يكون الحاضر معلوماً، والحاضر له عالماً؟ أما الكبرى: فلأنَّ وجود المعلول غير مستقل عن وجود علته، اذ هو قائم بها، وذلك لأنَّه بالنسبة إليها وجود رابط غير خارج عن وجودها، فتعلم به علماً حضورياً بعلمها بذاتها.

وأما الصغرى: وذلك كالصور الخياليّة فإنّها من فعل النفس وانشائها أو الصور العقلية المفاضة على النفس من العقل المفارق، فانّ هذه الصور مجرّدة وعلّتها ـ سواء كانت النفس او العقل المفارق ـ مجرّدة أيضاً.

الدليل على الثاني: وهو ما يمكن عرضه بنفس الطريقه السابقة:

الفرض: (ب) معلوم لـ (أ)، وكلاهما مجرّد عن المادة.

المدّعى: (ب) يعلم بـ (أ) علماً حضوريّاً.

البرهان: فان عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

العلّة المجرّدة حاضرة لمعلولها القائم بها

(أ) علة مجرّدة لـ (ب)

∴ (أ) حاضرة لـ (ب)

وبالتالي فانّ (ب) وهو المعلول المجرّد لـ (أ) عـالم بــ (أ) الـذي هـو علته المجرّدة، وذلك لأنّ العلم هو حضور أمر مجرّد لأمر مجرّد، ومثل هذا الحضور واقع لـ (ب) و(أ).

إشارات الفصل:

بعبارة أخرى: «العلّة والمعلول متحدّان بحسب الحقيقة، ولكنّ العلّة أقوى حقيقية وأشرف وجوداً من المعلول، فإنّ العلّة هي المعطي لوجود المعلول من دون أنْ ينقصها شيء، فالعلّة هي المعلول بنحو أرقى وأجلّ، كما أنّ المعلول هو العلّة بنحو أدنى وأضعف، ولذا قالوا: العلّة حدّ تامّ للمعلول، وهو حدّ ناقص للعلّة، فالعلم بالعلّة علم تامّ بالمعلول، ومنه يشكّل البرهان اللّمي، والعلم بالمعلول علم بوجود العلة، ومنه يشكّل البرهان الإنّي.....»[1].

سؤال فقط: هل يخرج التصويرُ السابق ـ وهو نفس ما ورد في الفصل ـ الأمرَ عن دائرة علم الشيء بنفسه؟

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ٢٤٠ـ ٢٤١.

المرحلة الثانية عشر:

فيما يتعلَّق بالواجب تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله

وفيها أربعة عشر فصلاً:

- الفصل الأول: في إثبات ذاته تعالى
- الفصل الثاني: في إثبات وحدانيّته تعالى
- الفصل الثالث: في أنّ الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي
- الفصل الرابع: في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها
- الفصل الخامس: في علمه تعالى
- الفصل السادس: في قدرته تعالى
- الفصل السابع: في حياته تعالى
- الفصل الثامن: في ارادته تعالى وكلامه
- الفصل التاسع: في فعله تعالى وانقساماته
- الفصل العاشر: في العقل المفارق وكيفيّة حصول الكثرة فيه لو كانت كثرة فيه
- الفصل الحادي عشر: في العقول الطوليّة وأوّل ما يصدر منها
- الفصل الثاني عشر: في العقول العرضية
- الفصل الثالث عشر: في المثال
- الفصل الرابع عشر: في العالم الماديّ

الفصل الأول:

في إثبات ذاته تعالى

حقيقة الوجود ـ التي هي أصيلة لا أصيل دونها، وصرفة لا يخالطها غيرها لبطلان الغير، فلا ثاني، كما تقدّم في المرحلة الأولى ـ واجبة الوجود لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع صدق نقيضه ـ وهو العدم ـ عليه، ووجوبها إمّا بالذات أو بالغير، لكن كون وجوبها بالغير خلف، اذ لا غير هناك، ولا ثاني لها، فهي واجبة الوجود بالذات.

حجّة أخرى:

الماهيّات الممكنة المعلولة موجودة، فهي واجبة الوجود، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ووجوبها بالغير، اذ لو كان بالذات لم يحتج إلى علّة، والعلّة ـ التي بها يجب وجودها ـ موجودة واجبة، ووجوبها إمّا بالذات، أو بالغير وينتهي إلى الواجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل.

الشرح:

تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ الإلهيّات تنقسم إلى قسمين:

١. الإلهيات بالمعنى الأعم.

٢. الإلهيات بالمعنى الأخص.

المراحل السابقة كانت بحثاً في الإلهيات بالمعنى الأعم حيث يبحث فيها عن الوجود مطلقاً أو عن الموجود من حيث هو موجود، بينما البحث ها هنا عن الموجود الخاص الذي ليس كمثله موجود، و«الإلهي بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالرّبوبي، لأنَّ موضوعه ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله، وهو من أجلّ العلوم وأشرفها؛ لأنَّ شرافة كل علم إنّما هي بشرافة موضوعه، فاذا كان موضوع العلم أشرف كان هو أشرف، وليت شعري، فهل فيما يبحث عنه شيء أشرف من ذات الله سبحانه وصفاته وأسمائه وأفعاله، فلعمري ليس في العلوم علم هو أشرف منه فهو الأشرف بقول مطلق، ووجه تسميته بالعلم الإلهي أو الربوبي واضح، وإنّما سمّي بالإلهي بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى ـ وهو الذي يبحث عن الوجود مطلقاً أو عن الموجود من حيث هو موجود الذي هو أيضاً يرجع إلى الوجود ـ أيضاً إلهيّاً لكن بالمعنى الأعم، ووجه تسميته بالإلهي؛ لأنَّ البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن الباري ـ عز اسمّه ـ وأفعاله لأنَّ وجود الواجب ليس إلاّ هو نفسه ووجود الممكن ليس إلاّ آثاره وأفعاله، فالبحث عن الوجود المطلق بحث عنه سبحانه وعن آثاره وأفعاله، وإنّما سمي بالأعمّ، لأعميّة موضوعه عن موضوع الإلهي بالمعنى الأخصّ لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق الغير المقيّد بخصوصيّة أصلاً، وموضوع الإلهي الأخص هو

الوجود الواجبي جلّت آلاؤه، فالبحث عن الإلهي الأخص قسم من أبحاث الإلهي الأعم لكون موضوعه قسماً من موضوعه.....»[١]، هناك أبحاث عدة كان لابدَّ من طرحها قبل الخوض في غمار حجّتي هذا الفصل، لكنني رأيت تأخيرها إلى حين الإشارات وذلك رعاية لما أُريدَ من هذا الكتاب، وهو الشرح والتبسيط. ولا بأس بالإشارة إلى هذه الأبحاث من خلال العناوين التالية:

١. البحث في موضوع العلم في نفس العلم.

٢. فطرية معرفة الله.

٣. إمكانية البرهان على وجوده تعالى.

لقد ساق المصنف ﷺ حجّتين لإثبات ذاته تعالى، مع أنّ الحجج والأدلة كثيرة، وقد صنّفها بعض المحققين إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: الأدلة التي تقام عن طريق مشاهدة الآثار والآيات الإلهية في العالم، مثل دليل النظام والعناية..... ومع أنّ هذه الأدلة واضحة ومريحة غير أنّها لا تقتلع الشبهات والوساوس من جذورها.

الفئة الثانية: الأدلة التي تثبت الخالق غير المحتاج عن طريق احتياج العالم، وذلك كبرهان الحدوث، وبرهان الحركة.

الفئة الثالثة: الأدلة الفلسفيّة التي تتكوّن من مقدّمات عقلية محضّة، مثل برهان الإمكان، وبرهان الصديقين[٢].

الحجة الأولى: يمكن عرض هذه الحجة وفق القياس التالي:

---

(١) درر الفوائد، مصدر سابق ١: ٤٢١، ٤٢٢.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ٢: ٣٩٠ مصدر سابق.

حقيقة الوجود واجبة الوجود

واجب الوجود إمّا واجب الوجود بالذات أو بالغير

∴ حقيقة الوجود إمّا واجبة الوجود بالذات أو بالغير

وإذ لا غير هناك ولا ثاني، فتكون حقيقة الوجود واجبة بالذات.

أمّا الكبرى، فلما ذكره المصنف رحمه الله، لأنّها:

١. أصيلة لا أصيل دونها.

٢. صرفة لا يخالطها غيرها، لأنَّ الأصالة تنفي الغير.

٣. وإذ هي صرفة فلا ثاني لها، لأنَّ صرف الشيء لا يتثنّي ولا يتكرّر.

وأما الصغرى: لقد اتضحت في بحث المواد الثلاث، إذن هذا الوجود الذي وجب الوجود له لذاته هو الواجب تعالى.

ويمكن تقرير هذه الحجة من خلال القياس التالي أيضاً:

لو لم تكن حقيقة الوجود واجبة بالذات لكانت إمّا ممتنعة الوجود بالذات أو ممكنة الوجود بالذات والتالي بكلا شقيّه باطل، فالمقدّم مثله. إذن فحقيقة الوجود واجبة الوجود بالذات.

أمّا الملازمة، فلما عرفته في بحث المواد من استحالة اجتماعها وارتفاعها، حيث إنَّ اندراج جميع المفهومات تحت إحدى المواد الثلاث ضروري.

وأمّا بطلان التالي، فلبطلان شقيه، أمّا الأول، فلأنّ الممتنع معدوم، والوجود موجود، وامتناعه إنّما هو سلب للشيء عن نفسه، وهو ضروري البطلان، وهو من انقلاب طبيعة أحد النقيضين إلى طبيعة الآخر، وهو محال أيضاً، وهو أيضاً من اجتماع النقيضين المحال.

وأمّا بطلان الشقّ الثاني فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الممكن ما يقبل لذاته الوجود والعدم

الوجود ممكن

∴ الوجود يقبل لذاته الوجود والعدم

وهل يمكن أنْ يقبل الشيء نفسه ونقيضه، هذا محال. فلو كان الوجود ممكناً لكان يقبل نفسه ونقيضه وهذا تالٍ باطل بالضرورة، فالمقدَّم مثله. إذن الوجود ليس ممكناً. وقد ثبت انّه ليسَ ممتنعاً، فيتعيّن أنْ يكون واجب الوجود بالذات.

الحجّة الأخرى: أيضاً يمكن عرض هذه الحجة بلغة القياس التي هي عندي كما البحر الشعري العمودي بالنّسبة للكلام يفهرسه وييسّر حفظه:

كل موجود واجب الوجود

الماهيات المعلولة موجودة

∴ الماهيات المعلولة واجبة الوجود

ثمّ نأخذ النتيجة لنجعلها صغرى في القياس التالي:

الماهيّات المعلولة واجبة الوجود

واجب الوجود إمّا واجب الوجود بالذات أو بالغير

∴ الماهيات المعلولة واجبة الوجود إمّا بالذات أو بالغير

أمّا وجوبها بالذات فهو خلف كونها معلولة، فيتعيّن أن تكون واجبة الوجود بالغير، ثم ننقل الكلام إلى هذا الغير، فهو موجود لا محالة، لأنّه علة، والعلة والمعلول إنّما هما في الوجود، كما تقدّم في مرحلة العلة والمعلول وذلك في الفصل الأول من تلك المرحلة. وبما أنّه موجود فهو واجب الوجود، لأنَّ الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد، ووجوبه إمّا

بالذات أو بالغير، فانّ كان بالذات فهو المطلوب، وإلاّ فهو معلول للغير وعلته موجودة وهي واجبة الوجود ووجوبها إنْ كان بالذات فهو المطلوب، وإلاّ فإنْ كان الغير هو المعلول الأول الموجود فهو الدور وإلاّ فيتسلسل الأمر إلى غير النهاية، وكل من الدور والتسلسل محال. واليك تصوير هذا البرهان من خلال المخطط التالي:

وجوب وجود (أ) ← بالذات وهو المطلوب
↓
بالغير، وليكن (ب) فهو واجب الوجود أيضاً،

ووجوب وجوده ← بالذات وهو المطلوب
↓
بالغير، وهذا الغير (أ) يلزم الدور

غيره ← بالذات وهو المطلوب
↓
بالغير، دور وتسلسل

ملاحظة: الملاحظ في هذه السلسلة هو وجوب الوجود.

ثم إليك تلخيص هذه الحجة من خلال ما يلي:

كل ما يلزم عنه محال محال

وجوب الوجود بالغير يلزم عنه محال

∴ وجوب الوجود بالغير محال

ووجوب الوجود إمّا بالغير وإمّا بالذات، لكنّه ليس بالغير فهو بالذات.

أمّا الكبرى فواضحة، وقد أشير إليها في أبحاث الوجود الذهني، وأمّا الصغرى فلما رأيت من استلزام القول بوجوب الوجود بالغير للدور والتسلسل وكل منهما محال، وقد وقفت على استحالة كلّ منهما في أبحاث العلّة والمعلول.

إشارات الفصل:

موضوع هذا العلم: بما أنّ العلم متأخّر عن وجود موضوعه فلا يبحث عن وجود موضوع العلم في العلم، لأنّه قبل وجود موضوع العلم لا علم حتى يبحث فيه عن وجود موضوعه، وإنّما يبحث عن وجود موضوع العلم في علم آخر متقدّم رتبة عليه، لكنه «قد جرت العادة على البحث عن وجود الله تعالى في نفس العلم الالهي ومعرفة الربوبية.....»[1].

إمكانية الاستدلال البرهاني على وجوده (تعالى): إن قيل بالإمكان فإنّنا سنقف أمام كلمات لأعاظم قالوا باستحالة اقامة البرهان، وإنْ قيل بعدم الإمكان فسوف نتساءل كثيراً عن اعاظم أقاموا البرهان على وجوده تعالى، سيّما اذا كان أحد هؤلاء هو من قال باستحالة أقامة البرهان على وجوده تعالى. فقد ذهب الشيخ الرئيس إلى عدم[2]، إمكان البرهان على وجوده (تعالى) بينما كان من روّاد البحث في العلم الالهي، حيث أقام الدليل على وجوده، وهو ما يسّمى ببرهان الصديقين أورده في الإشارات والحجة الثانية إنْ لم تكن ذلك البرهان فهي شبيهة به إلى حد كبير. لقد عَمَدَ العلاّمة الشيخ مصباح في كتابه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) إلى التوفيق بين القولين وذلك من خلال وجوه ثلاثة:

الأول: انّ الفلاسفة والمنطقيين يقصرون البرهان أحياناً على اللمّي، حيث يصبح البرهان في تلك الأحيان مساوياً لما يكون (لميّاً)، حيث

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ٢: ٣٧٩.

(٢) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الإلهيات من الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي، نشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم: ٥٦٤. ١٤١٨هـق، ١٣٧٦هـش، الطبعة الأولى، الفصل الرابع، المقالة الثامنة، ص ٣٧١.

يستدل بالعلّة على المعلول، فما لا علَّة له لا برهان عليه، والواجب تعالى لا علّة له فلا برهان عليه، أي لا برهان (لميّ).

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

البرهان لميّ

اللميّ يقام على ماله علّة

∴ البرهان يقام على ماله علّة

وبما أنّه (تعالى) لا علة له، فلا برهان يقام عليه.

الثاني: المراد من عدم اقامة البرهان عليه، هو البرهان الذي يوصل إلى الوجود العيني والشخصي له (تعالى)، يستحيل اقامة مثل هذا البرهان للوصول إلى تلك المعرفة.

الثالث: المراد بالبرهان المستحيل اقامته هو البرهان عليه (تعالى) بالذات لا بالعرض، حيث إنَّ البراهين التي تقام على وجوده (تعالى) إنّما تعتمد على ما سواه أولاً للوصول إلى احكام لائقة به، وذلك كما تقدّم في[1]، الحجة الثانية من هذا الفصل، حيث تمَّ الاعتماد على الإمكان للوصول إلى الوجوب بالذات.

مقايسة بين الحجتين: لقد كانت الحجة الأولى لصدر المتألهين رحمه الله بينما كانت الثانية للشيخ الرئيس التي اعتبرها برهاناً للصديقين، لكنّ صدرا رحمه الله لم يقبل ذلك من الشيخ وإنّما اعتبر حجّته برهاناً للصديقين بينما حجة الشيخ شبيهة ببرهان الصديقين وهناك فوارق بين الحجّتين من المفيد

---

(١) المنهج الجديد، مصدر سابق ٣٨٢ـ ٣٨٣.

التعرّض لها. وذلك من خلال المقارنة التالية:

حجّة صدرا[1]	حجّة الشيخ رحمه الله
١. أكثر انسجاماً مع اصالة الوجود وذلك من خلال الاستناد على مفاهيم وجوديّة.	١. ليس الأمر كذلك، حيث استند الشيخ على الماهية والإمكان الماهوي.
٢. استدلّ بالواجب عليه تعالى من دون الاعتماد على ابطال الدور والتسلسل.	٢. ليس الأمر كذلك، حيث استدل عليه (تعالى) اعتماداً على ابطال الدور والتسلسل.
٣. هذه الحجّة مثبتة لتوحيده (تعالى).	٣. إثبات توحيده يحتاج إلى استدلال جديد.
٤. استدل به (تعالى) عليه (تعالى).	٤. استدل بوجود موجود ما: أو بمفهوم الوجود، وهو خارج عن ذات الواجب وحقيقته.

---

(١) تعليقة الاشتياني على المنظومة، مصدر سابق: ٤٨٩.

الفصل الثاني:

في إثبات وحدانيّته تعالى

كون واجب الوجود (تعالى) حقيقة الوجود الصرف التي لا ثاني لها، يثبت وحدانيته (تعالى) بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فرض التكثّر فيها، اذ كلّ ما فرض ثانياً لها عاد أوّلاً، لعدم الميز، بخلاف الوحدة العدديّة التي اذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنين، وهكذا.

حجّة أخرى:

لو كان هناك واجبان فصاعداً، امتاز احدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، ولازمه تركّب ذاتهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، ولازم التركّب الحاجة إلى الأجزاء. وهي تنافي الوجوب الذاتي الذي هو مناط الغِنى الصرف.

تتمّة:

أورد ابن كمونة على هذه الحجّة: أنّه لم لا يجوز أن يكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهيّة، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما، مقولاً عليهما قولاً عرضيّاً؟

وأجيب عنه: بانّ فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة بما هي مختلفة، وهو غير جائز.

على أنّ فيه إثبات الماهيّة للواجب، وقد تقدّم إثبات أنّ ماهيته (تعالى) وجوده، وفيه أيضاً اقتضاء الماهيّة للوجود، وقد تقدّم أصالته واعتباريّتها، ولا

معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل.

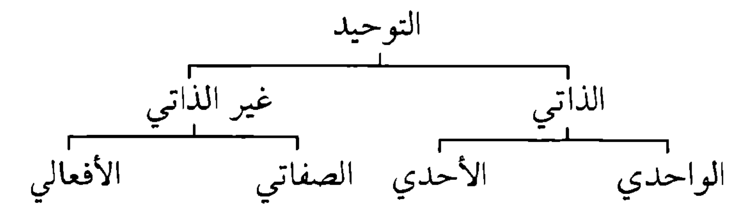
ويتفرّع على وحدانيّته (تعالى) بهذا المعنى أنّ وجوده (تعالى) غـير محـدود بحدّ عدميّ يوجب انسلابه عمّا وراءه.

ويتفرّع أيضاً أنّ ذاته (تعالى) بـسيطة منفـيٌّ عنـها التركيـب بـأيّ وجـه فرض، اذ التركيب، بأيّ وجه فرض لا يتحققّ إلاّ بـأجزاء يتـألّف منـها الكـلّ ويتوقّف تحقّقهُ على تحقّقها، وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتي.

الشرح:

كان من المناسب جداً تصدير شرح هذا الفصل بكلام حول أهميّة التوحيد ودوره في حياة الإنسان في مجالاتها المختلفة، لكنّ الجوّ السائد منذ انّ بدأنا في شرح هذا الكتاب هو الإنكباب على شرح وتوضيح وهذا الكتاب من دون الالتفات إلى مواضيع فكريّة، إذ الروايات والأخبار في مجال التوحيد أكثر من أنْ تحصى، بل والكتاب طافح بذلك، إذ لا تجد نسبة بين الآيات التي تتحدّث عن توحيده تعالى وبين الآيات التي تتناول إثبات وجوده، وحسبنا كلمة لإمام الموحِّدين علي بن أبي طالب عليه السلام، يُرى من خلالها ما للتوّحيد من أهمية وخطر: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»، حيث يأخذك عليه السلام في تسلسل فكري منطقي لا أدقّ منه ولا ألطّف، حيث يبدأ بمقدمات التوحيد، أي ما يكون سبباً لحدوث التوحيد ثم يأتي على ما يبقيه ويأخذ به إلى مديات أكمل وأرفع.

يمكن الإشارة إلى التوحيد المبحوث عنه في هذه المرحلة من خلال المخطّط التالي.



إذن فللتوحيد أقسام أربعة:

١. **التوحيد الواحدي:** لا موجود واجب الوجود بالذات إلاّ هو. وهذا ما أخذه على عاتقه هذا الفصل.

٢. **التوحيد الأحدي**: وهو ما يجعله المصنفﷺ فرعاً للتوحيد الواحدي، حيث يذكره في آخر هذا الفصل. حيث يُنفى من خلاله التركيب بشتى أشكاله عن الواجب تعالى.

٣. **التوحيد الأفعالي**: لا مؤثر بالذات إلاّ الواجب بالذات، اذ كل ما سواه فعله وأثره. وهذا ما يتناوله المصنفﷺ في الفصل الثالث من هذه المرحلة.

٤. **التوحيد الصفاتي**: صفاته كثيرة بالحمل الأولي، وهي واحدة بالحمل الشائع، وذلك من خلال: (صفاته عين ذاته).

لقد عرض المصنفﷺ حجّتين ثنتين لإثبات التوحيد الذاتي، واليك احداهما بعد الأخرى:

الحّجة الأولى: يمكن سوق هذه الحجّة من خلال القياس التالي:

واجب الوجود بالذات صرف حقيقة الوجود

صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكّرر

∴ واجب الوجود لا يتثنّى ولا يتكّرر

ثم نأخذ هذه النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي

واجب الوجود بالذات لا يتثنى ولا يتكّرر

ما لا يتثنّى ولا يتكرّر واحد

∴ واجب الوجود بالذات واحد

والواحد الذي لا يتثنّى ولا يتكّرر ليس واحداً عددّياً، لأنّه ـ أي الواحد العددي ـ يتثنى ويتكّرر، اذ بتكراره تكون الأعداد، وإنّما هو ـ تعالى ـ واحد بوحدة لا تفسح مجالاً للغير، اذ هي مطلقة قهَّارة بلغت من السعة حدّاً لا تسمح بوجود مقابل لها.

أما كبرى القياس الأول. فواضحة، اذ يكفي في التصديق بها مجرّد التصور الصحيح، وأمّا الصغرى فيمكن الاستدلال عليها بالتالي:

لو لم يكن الواجب بالذات صرفاً وإنّما كان مركّباً يلزم منه احتياج الواجب بالذات في وجوده إلى الأجزاء التي يتركّب منها، والتالي باطل فالمقدّم مثله، فالواجب بالذات صرف حقيقة الوجود.

أمّا بيان الملازمة، فلانّ الشيء إمّا مركب أو غير مركب وغير المركب هو الصرف، فلو كان الواجب تعالى مركّباً من أجزاء فهو محتاج في وجوده لأجزائه؛ لاحتياج المركَّب في وجوده لأجزائه، وبعبارة القياس:

كل مركّب محتاج في وجوده لأجزائه

الواجب بالذات مركّب من أجزاء

∴ الواجب محتاج في وجوده لأجزائه

وبالتالي يكون ما فرضناه واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير، هذا خلف. وهذا بيان لبطلان التّالي. إذن ثبت أنّه تعالى صرف غير مركّب من أجزاء وهذا هو معنى الوحدة الأحديّة التي جعلها فرعاً للوحدة الواحدية، مع أنّ الوحدة الواحدية توقّفت على الوحدة الأحدّية، حيث رأينا كيف كانت الصَّرافة مقدمة من مقدمات الوصول إلى الوحدة الواحدية.

شبهة ابن كمّونة:

«ابن كمّونه هو سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة، المتوفّى ٦٨٣ هـ.ق، كان من تلامذة الشيخ الاشراقي.....»[1]، ليس

---

(١) تعليقة الشيخ حسن زادة على الأسفار ١: ٢٢٧ مصدر سابق.

المقصود من نسبة هذه الشبهة إلى الرَّجل انّه يعتقد بها، وإنّما لأنَّه اشتهر بعلاجها، كما صرّح بهذا غير واحد من الاعلام[1].

وقد بلغت هذه الشبهة من الاعتياص مبلغاً، حتى انّ رجلاً جهبذاً كالسيد المحقق الخوانساري صاحب مشارق الشموس وهو الملقب بالعقل الحادي عشر، قال: لو ظهر الحجّة ـ عجل الله فرجه ـ لما طلبت معجزة منه إلاّ الجواب عن شبهة ابن كمّونة[2].

مفاد الشبهة: هي شبهة مُورَدة على التوحيد الواحدي، يفرضُ في هذه الشبهة وجود هويتين بسيطتين مجهولتي الكنه، وبالتالي فانّ التمايز بينهما لبساطتهما بتمام الماهية، وتكون كل واحدة من تينك الهويتين واجب الوجود بذاته، حيث ينتزع منهما مفهوم واجب الوجود بالذات ويحمل عليهما حملاً عرضياً لا ذاتياً، وذلك لأنّنا فرضنا انّ الهويتين بسيطتان، فلو حمل هذا المفهوم عليهما حملاً ذاتيّاً، أي كان داخلاً في حديهما، لكان جزءً مشتركاً بينهما، فتتألّف كل هويّة من جزئين، ما به الاشتراك وما به الامتياز، وهو خلف البساطة المفروضة لكلّ منهما. إذن فيحمل مفهوم واجب الوجود عليهما حمّلاً عرضيّاً لا ماهويّاً ذاتيّاً.

دفع الشبهة: هذه الشبهة لا تندفع إلاّ بناءً على أمرين:

١. أصالة الوجود.

٢. الاشتراك المعنوي للوجود.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق ١: ١٣٢.

(٢) كاشف الغطاء، محمد الحسين، الفردوس الأعلى، تعليقات نفيسة بقلم السيد علي القاضي صحّحه واهتمّ بنشره: السيد محمد حسين الطباطبائي، دار المحجّة البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.ق، ص ٢١٤.

ولا تندفع بناء على أصالة الماهية، والاشتراك اللفظي للوجود، أمّا الأول فواضح وأمّا الثاني حيث يصبح للوجود أكثر من معنى وكذلك يصبح لوجوبه بالذات أكثر من معنى، اذ لا يعقل أنّ الوجوب المتعلق بالوجود (أ) هو عين معنى الوجوب المتعلّق بالوجود (ب).

والشبهة تدفع بأنّ هذا المفهوم الواحد والذي هو الوجوب بالذات، كيف ينتزع من الكثير بما هو كثير، إذ يستحيل انتزاع المفهوم الواحد من الكثير بما هو كثير، اذ لا مسانخة عندها بين المنتَزع والمنتَزع منه، وإلاّ لصحّ أنْ ينتزع أيّ مفهوم من أي مصداق، وبالتالي يصحّ أنّ يصدق أيَّ مفهوم على أي مصداق. وهو ما أجاب به صدر المتألهين ﷺ عن الشبهة وأشار إليه الحكيم السبزواري ﷺ بقوله:

وادفع بأنّ طبيعة ما انتزعت ممّا تخالفت بما تخالفت

ويورد على هذا القول أنّ فيه إثبات الماهية للواجب، حيث فرض أنّ الهويتّين مختلفتان بتمام الماهية، وقد تقدّم أنْ لا ماهية لواجب الوجود بالذات، وإنّما ماهيته إنيّته، ويورد عليه أيضاً أنّ فيه اقتضاء الماهية للوجود، وذلك لأنّها واجب الوجود بالذات، وواجب الوجود بالذات ذاته مقتضية للوجود. وهذا ما يمكن سكبه في قالب قياس من الشكل الأول:

الماهيّة واجب الوجود بالذات

واجب الوجود بالذات ذاته تقتضي الوجود

∴ الماهية ذاتها تقتضي الوجود

ويمكن أيضاً عرض الردود الثلاثة على الشبهة من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان الأمر كما تذهب إليه الشبهة للزم انتزاع مفهوم واحد من

مصاديق كثيرة بما هي كثيرة وأن يكون للواجب بالذات ماهية وأن تقتـضي الماهية الوجود، والتالي بشقوقه الثلاثة باطل، فالمقدّم مثله، فالأمر ليس كما ذهبت إليه الشبهة.

إشارات الفصل:

التوحيد الأحدي أوّلاً: أشرنا إلى أنّ الدليل الذي أقامه المصنفّ ﵀ لإثبات التوحيد الواحدي إنّما اعتمد على التوحيد الأحدي، أي على كونه (تعالى) صرفاً بسيطاً، ثم وجدناه ﵀ يجعل التوحيد الأحدي متفرّعاً عن الواحدي.

الحكيم السبزواري ﵀ انطلق أيضاً من الصرافة، وذلك حين قال:

صرف الوجود كثرة لم تعرضا	**لأنّه امّا التوحيد اقتضى**
فهو، وإلاّ واحد ما حصلا	**أو كان في وحدته معّللا**
تركّب أيضاً عراه أن يعد	**مما به امتاز وما به اتحدْ**

وهذا ما يمكن الوقوف عنده على عجل، من خلال المخطط التالي، الذي يوضّح الاحتمالات المتصوّرة بين صرف الوجود وهو الواجب (تعالى) وبين الوحدة:

صرف الوجود
يقتضي الوحدة(١) — لا
لا: يقتضي الكثرة(٢) — لا(٣)

الاحتمالات ثلاثة:

١. صرف الوجود يقتضي التوحّد، وهو المطلوب.

٢. صرف الوجود يقتضي الكثرة، فلن يوجد واحد، وبالتالي لن توجد كثرة.

٣. صرف الوجود لا يقتضي الوحدة ولا الكثرة، وبالتالي فيكون كلّ

منهما عرضيّاً على صرف الوجود، ويكون الواجب معلولاً في وحدته للغير، وهذا يخدش في كون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

وأما البيت الأخير فيمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو لم يكن صرف الوجود واحداً لكان مركّباً مما به الامتياز ومما به الاشتراك، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، فصرف الوجود واحد.

أما الملازمة: لو كان صرف الوجود، الذي هو الواجب بالذات متعدداً، أي كان عندنا ـ مثلاً ـ واجبان للوجود بالذات. فإنهما يشتركان في وجوب الوجود بالذات ويفترق احدهما من الآخر بأمر يخصّه، وهذا مقتضى الاثنينيّة، وبالتالي يكون كل واجب مركباً من أمرين: مما به الاشتراك وهو وجوب الوجود بالذات، ومما به الامتياز وهي خصوصيّة كلّ منهما.

وامّا بطلان التالي: فلأنَّه خلف، فما فرضناه صرفاً لا يكون صرفاً.

حديث الفرجة: حديث مرويّ عن هشام بن الحكم عن الامام أبي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام، حيث سأله سائل: «..... لم لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد؟» فأجابه عليه السلام بأجوبة عدة إلى أن قال عليه السلام: «ثم يلزمك إن ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة، فإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهما فرجة فيكونوا خمسة، ثمّ يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة»، وللاطلاع على تفاصيل هذا الحديث المبارك راجع شرح اصول الكافي لصدر المتألهين رحمه الله، وشرح القاضي سعيد القميّ لتوحيد الصدوق وشرح اصول الكافي للملا صالح المازندراني رحمه الله.

الفصل الثالث:

في أنّ الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي

كل موجود غيره (تعالى) ممكن بالذات؛ لانحصار الوجوب بالذات فيه (تعالى)، وكلُّ ممكن فإنّ له ماهيّة هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي التي تحتاج في وجودها إلى علّة بها يجب وجودها فتوجد، والعلّة إنْ كانت واجبة بالذات فهو، وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات، فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كلّ وجود من الماهيّات.

ومن طريق آخر:

ما سواه (تعالى) ـ من الوجودات الإمكانيّة ـ فقراء في أنفسها، متعلقات في حدود ذواتها، فهي وجودات رابطة لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاء، وإنّما تتقوّم بغيرها، وينتهي ذلك إلى وجود مستقلّ في نفسه غنيّ في ذاته لا تعلُّق له بشيء تعلَّق الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجود (تعالى وتقدّس).

فتبيّن أنّ الواجب الوجود (تعالى) هو المفيض لوجود ما سواه. وكما أنّه مفيض له مفيض لآثاره القائمة به والنسب والروابط التي بينه، فإنّ العلّة الموجبة للشيء المقوّمة لوجوده، علّة موجبة لآثاره والنسب القائمة به ومقوّمة لها.

فهو (تعالى) وحده المبدأ الموجد لما سواه، المالك له، المدّبر لأمره، فهو ربّ العالمين، لا ربّ سواه.

تتمّه:

قالت الثّنويّة: «إنّ في الوجود خيراً وشرّاً، وهما متضادّان، لا يستندان إلى مبدأ واحد، فهناك مبدأن: مبدأ الخيرات، ومبدأ الشرور».

وعن (افلاطون) في دفعه: (أنّ الشرّ عدم، والعدم لا يحتاج إلى علّة فيّاضة، بل علّته عدم الوجود) وقد بُيّن بأمثلة جزئيّة، كالقتل الذي هو شرٌّ مثلاً، فإنّ الشرّ ليس هو قدرة القاتل عليه، فإنّه كمال له، ولا حدّة السيف ـ مثلاً ـ وصلاحيتّه للقطع، فإنّه فيه كمال، ولا انفعال رقبة المقتول من الضّربة، فإنّه من كمال البدن، فلا يبقى إلاّ بطلان حياة المقتول بذلك، وهو أمر عدمي، وعلى هذا القياس في سائر المواد.

وعن (أرسطو): «أنّ الأقسام خمسة: ما هو خير محض، وما خيره كثير وشرّه قليل، وما خيره وشرّه متساويان وما شرّه كثير وخيره قليل، وما هو شرّ محض، وأول الأقسام موجود كالعقول المجرّدة التي ليس فيها إلاّ الخير، وكذا القسم الثاني كسائر الموجودات الماديّة التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام، فإنّ في ترك إيجاده شرّاً كثيراً، وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة، أمّا ما خيره وشرّه متساويان، فإنّ في إيجاده ترجيحاً بلا مرجّح، وأمّا ما شرّه كثير وخيره قليل، فإنّ في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح، وأمّا ما هو شرّ محض، فأمره واضح، وبالجملة لم يستند بالذات إلى العلة إلاّ الخير المحض والخير الكثير، وأمّا الشرّ القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه».

الشرح:

هذا شروع في الحديث حول التوحيد الأفعالي، حيث يفيد بأنّ كلّ ما سواه من وجود وكمال وجودي صادر عنه دون أحد سواه، ولا يشاركه في هذا شريك، فهو المبدأ المفيض لما سواه.

لقد وصل المصنفّ ﷺ إلى هذا المستوى من التوحيد من خلال طريقين:

١. الإمكان الذاتي

٢. الإمكان الفقري

الطريق الأول: يمكن بسط الكلام في هذا الطريق من خلال الطريقة التالية المعهودة.

الفرض: هناك وجودات غيره تعالى.

المدّعى: كل ما سواه من موجودات معلول له تعالى دون سواه.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كل موجود سواه (تعالى) ممكن

كل ممكن معلول

∴ كل موجود سواه معلول

ثم نأخذ هذه النتيجة لنجعلها صغرى في القياس التالي:

كل موجود سواه تعالى معلول

كل معلول له علة

∴ كل موجود سواه تعالى له علّة

وعلة هذا الـ (ما سوى) إمّا واجبة الوجود بالذات، فهو المطلوب، والا فهي واجبة الوجود بالغير فيلزم منه الدور أو التسلسل، إذن فعلّة ما سواه (تعالى) واجبة الوجود بالذات، وواجب الوجود بالذات واحد، إذن يحتاج كل ما سواه تعالى إلى مبدأ واحد، وواجب الوجود بالذات هو الله تبارك وتعالى، فهو علة لكل وجود وكمال وجودي لأنّ كلاً منهما ممكن.

الطريق الثاني: يمكن اعتماد الطريقة السابقة أيضاً في عرض هذا الطريق:

الفرض: هناك وجودات غيره تعالى.

المدّعى: كل ما سواه من وجودات وكمالات وجودية معلولة له (تعالى).

البرهان: أيضاً يمكن استعمال لغة القياس في بيان هذا البرهان:

كل موجود سواه تعالى وجود رابط

كل موجود رابط متقوّم بغيره حدوثاً وبقاء

∴ كل موجود سواه (تعالى) متقوّم بغيره

وهذا الغير المتقوَّم به لابدَّ أنْ يكون وجوداً مستقلاً في نفسه غير متقَوم بغيره أي يكون واجب الوجود بالذات، وواجب الوجود بالذات واحد، فمقوّم وجود الكل حدوثاً وبقاء هو الواجب بالذات وهو الواحد الأحد كما تقدّم في الفصل السابق.

اما الكبرى والصغرى فقد اتضحتا من أبحاث الالهيّات بالمعنى الأعم.

وبهذا يثبت أنّه تعالى مبدأ كل شيء، حيث إنّ كل ما سواه تعالى ينال وجوده وجميع شؤونه منه تعالى، وهذا النيِّل على مستوى الحدوث والبقاء، فما سواه مملوك حقيقي لا يمكن أن يخرج عن دائرة ملكه عز

وجلّ، والمبدئية والملكيّة حدوثاً وبقاء يلزم منهما المدبريّة؛ وذلك لأنّ «الخالقيّة والربوبيّة لا تنفكان عن بعضهما، فتربية وتدبير وادارة شؤون موجود مّا لا يمكن فصلها عن خلقه وخلق سائر المخلوقين الذين يحتاج إليهم، فمثلاً اعطاء الرزق للإنسان ليس منفصلاً عن خلق الجهاز الهضمي له وخلق المواد التي تؤكل في بيئته.... وبعبارة أخرى: إنّ مثل هذه المفاهيم تنتزع من علاقات المخلوقات فيما بينها، وليس لها مصداق تستقل عن خلقها، وبناء على هذا فانّه بإثبات التوحيد في الخالقيّة يثبت التوحيد في تدبير الأمور وسائر شؤون الربوبية أيضاً»[١].

الثنويّة: فكرة يراد منها نسف هذا المستوى من التوحيد، وهو التوحيد الفاعلي، الذي يعني التوحيد الخالقي والتدبيري، حيث يذهب أصحاب هذه الفكرة إلى أنّ هناك أكثر من مؤثر مستقل في هذا الكون، وقد استدلّوا على مذهبهم هذا بالدليل التالي:

الخير والشرّ ضدّان

الضدّان كثير

∴ الخير والشرّ كثير

ثم نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الخير والشرّ كثير

الكثير لا يصدر عن الواحد

∴ الخير والشرّ لا يصدران عن الواحد

وإنّما لكلّ واحد منهما مبدأ يخصّه.

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق ٢: ٤١٤.

جوابان على الثنويّة:

الأول: جواب (افلاطون): يمكن عرض هذا الجواب من خلال قياس من الشكل الأول، كما ساقه المصنف ﵀ في هذا الفصل:

الشرّ عدم

العدم لا يحتاج إلى علة فيّاضة

∴ الشرّ لا يحتاج إلى علة فيّاضة

أمّا الكبرى فقد اتضحت من خلال الابحاث الأولى في هذا الكتاب، وإنّما الصُغرى هي التي تحتاج إلى بيان وتوضيح، اذ كيف يكون الشرّ عدماً؟...

لقد أوضحت هذه الصغرى من خلال الاعتماد على أمثلة جزئية، وذلك كالقتل، حيث يقال بأنّ القتل شرّ، وذلك فيما لو قتل شخص شخصاً ظلماً وعدواناً كأن يقطع رأسه بالسيف، فلنبحث عن الشرّ في هذا الفعل، أين هو؟

١. قدرة الفاعل على القتل.

٢. حدّة السيف.

٣. انفعال رقبة المقتول.

٤. عدم حياة المقتول.

هذه الأمور هي مقوّمات هذا الفعل، أما الأول فليس شراً لأنّ القدرة كمال والكمال لا يكون شراً، بل العجز وعدم القدرة هو النقص الذي لا يتمنّاه أحد. وأمّا الثاني فليس شراً أيضاً اذ الحدّة كمال للسيف والكمال لا يكون شراً، وكذلك الثالث فلو أنّ رقبة المقتول كانت متقرّنة مثلاً لكانت

نقصاً في بدنه، و لسعى جاهداً لعلاجها. فلم يبق إلاّ الأمر الرابع، وهو كما ترى عدمي، و العدم والعدمي لا يحتاج إلى علة. إذن لا يوجد مبدأ مستقل يوجد الشرّ، إذن فقول أصحاب الشبهة بأن في الوجود خيراً وشراًّ، بمعنى أنّ للشر وجود وحقيقة، غير تام.

الثاني: جواب (أرسطو): احتمل ارسطو في الوجود أقساماً خمسة وهي:

١. ما هو خير محض.

٢. ما خيره كثير وشرّه قليل.

٣. وما خيره وشرّه متساويان.

٤. ما شرّه كثير وخيره قليل.

٥. ما هو شرّ محض.

هل هذه الأقسام كلها موجودة، أم بعضها موجود دون البعض الآخر؟..

أمّا ما هو خير محض فموجود، وذلك كالعقول المجرّدة التي ليس فيها إلاّ الخير. وقد تقدّم إثبات وجودها عند الكلام في الجواهر، وأما القسم الثاني فموجود ايضا وهو الموجودات الماديّة موجودات هذا العالم الجسماني، وخيرها الكثير هذا ليس بالنظر إلى نفسها وإنّما بالنظر إلى النظام العام، اذ قد لا يرى بناء على النظر الأول إلاّ الشرّ، كما لو أحرقت النار شخصاً، ولكنّ خيريّة النار لا توزن بهذا الميزان وإنّما توزن بميزان النظر إلى النظام العام لنجد أنّ للنار منافع لا تعدّ ولا تحصى، بل لا يمكن الحياة من دون نار، فعدم وجود النار صحيح قد يُدْفَع به الشرّ القليل لكنّ خيراً كثيراً لا تستقيم الحياة من دونه سيعدم أيضاً ليحلّ محلّه شرّ كثير، وهل يصدر من الحكيم هذا؟ يدفع شراًّ قليلاً بطريقة يلزم منها شرّ كثير؟.

وأمّا الثالث فترجيح بلا مرجِّح، وأمّا الرابع فمن باب أولى أنْ لا يوجد، بعد أن منع من وجود ما خيره مساو لشرّه، فكيف يوجد ما خيره أقل من شرّه أو هو من باب ترجيح المرجوح على الراجح، وأمّا ما هو شرّ محض، فقد اتضح امره من خلال سابقيه. وبالتالي ليس متحققاً في الوجود إلاّ:

١. الخير المحض.

٢. ما خيره كثير وشرّه قليل.

كلاهما مستند وجوده إلى العلة إلاّ أنّ الشرّ القليل ليس مستنداً إليها مباشرة وإنّما بواسطة الخير الكثير، فهو لازم له، واللازم لا يحتاج إلى علة غير علة ملزومه.

نقد الجوابين: «... لكلّ من المذهبين وجه عذوبة، ووجه ملوحة، أمّا وجه عذوبة مذهب أرسطو، فلتثبيته ما اتفقت عليه ألسنة الفلاسفة، من أنّه، لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله.... وأمّا وجه ملوحته، فلإيذانه بصدور الشرور والظلمات والأعدام ولو بالعرض عن المبدأ الخير المحض المنافي لساحة قدسه ونوريّته الساذجة. وأمّا وجه عذوبة مذهب أفلاطون، فلإيذانه بأنه (تعالى) وسع كلّ شيء رحمة وعلماً، وأنّه ليس في دار التحققّ شرّ أصلاً.... وأمّا وجه ملوحته، فقوله بوجود الأعدام والنقائص في دار التحقق والكون، واستقلالها في التقرّر من دون الاستناد إلى شيء أصلاً. ولكن لمّا كان العدم ليس بشيء، فكونه غير محتاج إلى العلة من جهة كونه (لا شيئاً)........»[1]. وبهذا يتضح انّ مذهب أفلاطون هو الأليق من مذهب ارسطو، حيث لم يبق في مذهب افلاطون إلاّ وجه العذوبة، حيث اتضح بطلان وجه الملوحة.

---

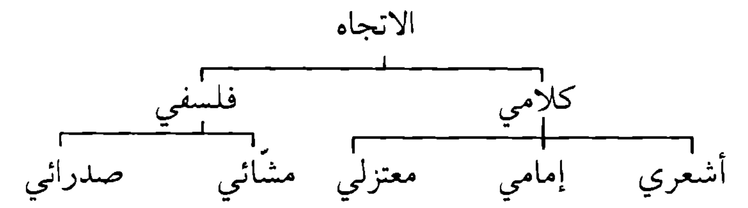
(١) تعليقة على منظومة الحكمة، مصدر سابق: ٥١٤ـ ٥١٥.

إشارات الفصل:

أفعال الإنسان الإختياريّة: بما أنّه ثبت أنّه (تعالى) مبدأ كل شيء، فما هو دور الإنسان بالنسبة لأفعاله الإختياريّة؟

لقد كانت الأجوبة على هذا السؤال متعدّدة إلى حدّ التناقض فيما بين بعضها ومن الملفت أنّ هذه الأجوبة على ما فيها من تنافر وتباعد يستدل عليها بالآيات والروايات.

وبما أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى مساحة واسعة من الكلام لا يمكن توفّرها على مستوى هذا الشرح المختصر، فنكتفي بفهرسة لتلك الأجوبة مع شيء من التوضيح:



أمّا الاشاعرة فقد ذهبوا إلى انّه تعالى، خالقُ كل شيء حتى فعل الإنسان الإختياري، وانّ ليس للإنسان أيّ دخالة في إيجاد فعله الإختياري؛ وذلك حرصاً منهم على التوحيد في الخالقيّة، وكأنّهم ظنّوا أنّ اعطاء أيّ دور للإنسان في ذلك سيكون خادشاً في ذلك التوحيد، وهو مما لا يجوز، إذن فقد اسندوا الفعل إليه تعالى مباشرة، وعدّوه (تعالى) فاعلاً بلا واسطة.

لكنّ المعتزلة لمّا وجدوا أنّ ما ذهب إليه الأشاعرة يوقع في مطب الجبر الذي يوقع في مأزق قبح التكليف، رأت رأياً غير ذلك، حيث اسندت فعل الإنسان الإختياري إليه وأنّ الإنسان يحتاج إليه تعالى في حدوثه لا

في بقائه، وأفعاله تستند إلى بقائه، فالإنسان مستقلٌ في إيجاد افعاله.

أمّا الإماميّة لم تقبل بواحد من الرأيين السابقين، وذلك للزوم الأول للجبر، والثاني للتفويض، وإنّما ذهبت إلى أنّه ـ ومن دون أيّ محذور ـ يمكن استناد الفعل الإختياري للإنسان إلى الله والى الإنسان، وذلك على نحو الطولية لا العرضيّة، حيث يوجِد الإنسان فعله الإختياري بإقدار منه تعالى، أي يفيض الله عزّ وجلّ الوجود على الفعل الذي يريده الإنسان ويختاره. وهذا معنى القول المشهور: (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين).

أمّا الحكيم المشائي: فإنّه يذهب إلى اسناد جميع الظّواهر ومن جملتها فعل الإنسان إليه تعالى لكن مع الواسطة، لذلك راحوا يقسّمون العلّة إلى أقسامها المتعددة، التي من جملتها تقسيم العلة إلى قريبة وبعيدة.

بينما صدر المتألهين ﷺ فقد اعتبر ما سواه (تعالى) معدّات ومجاري الفيض للوجود.

ربُّ العالمين: الربوبيّة هي التدبير والادارة، وذلك من خلال اعطاء المدبَّر ما هو أهل له من الإمكانات ليقوم بدور يوكل إليه، وبما أنّ المدبَّرين يختلفون في الأدوار التي يقومون بها لاختلاف استعداداتهم وقابلياتهم، فكذلك تختلف المدبريّة لهم، لذلك نجد في القرآن الكريم كلمة الربّ تارة تضاف إلى المجموع، ذلك كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وأخرى تضاف إلى مفرد ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ....﴾ ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ...﴾، أي هذا المربوب المفرد يحتاج إلى عناية وتدبير خاصيّن، لأنّه ينهض بدور مميّز، المصنّف ﷺ أشار قبل تناوله للتتّمة إلى ملاك الربوبيّة وهذا ما يمكن عرضه من خلال قياس:

الموجِد المالك المدبرّ لشيء رب له

الله تعالى موجد ومالك ومدّبر كل شيء

∴ الله تعالى رب كل شيء

فهو (تعالى) رب العالمين، لأنَّه موجد لها ومالك ومدّبر.

الفصل الرابع:

في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها

تنقسم الصفات الواجبيّة ـ بالقسمة الأوليّة ـ إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحياته (تعالى)، وعلمه بنفسه، وتسمّى: (الصفة الذاتيّة)، وما لا يتمُّ الإتّصاف به إلاّ مع فرض أمر خارج من الذات، كالخلق والرزق والاحياء، وتسمّى: (الصفة الفعليّة).

والصفات الفعليّة كثيرة، وهي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل، خارجة عن الذات، والكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية، فنقول: قد عرفت أنّه (تعالى) هو المبدأ المفيض لكلّ وجود وكمال وجوديّ، وقد ثبت في المباحث السابقة انّ العلّة المفيضة لشيء واجدة لحقيقة ذلك الشيء بنحو أعلى وأشرف، فمعطي الشيء غير فاقد له، فله (سبحانه) اتصاف ما بصفات الكمال، كالعلم والقدرة والحياة، فلننظر في أقسام الصفات ونحو اتصافه بها، فنقول: تنقسم الصفة إلى (ثبوتيّة) كالعالم والقادر، و(سلبية) تفيد معنى سلبيّاً، لكنّك عرفت آنفا أنّه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه (تعالى) لكونه مبدأ كلّ كمال، فصفاته السلبية ما دلَّ على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، ومنْ ليس بعاجز، وما ليس بجوهر، ولمّا كان النّقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبيّة المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال وهو إيجاب الكمال، فمعنى (ليس بجاهل): سلب سلب العلم، ومعناه: إيجاب العلم.

ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى (حقيقيّة) كالعالم، و(اضافيّة) كالقادرية والعالميّة. وتنقسم الحقيقيّة إلى (حقيقيّة محضة) كالحيّ، و(حقيقيّة ذات اضافة) كالعالم بالغير.

ولا ريب في زيادة الصفات الاضافيّة على الذات المتعالية؛ لأنّها معان إعتباريّة، وجلّت الذات أن تكون مصداقاً لها، والصفات السلبيّة ترجع إلى الثبوتيّة الحقيقيّة، فحكمها حكمها.

وأمّا الصفات الحقيقيّة ـ أعم من الحقيقيّة المحضة والحقيقيّة ذات الاضافة ـ ففيها أقوال:

أحدها: أنّها عين الذات المتعالية، وكل منها عين الأخرى.

وثانيها: أنّها زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها.

وثالثها: أنّها زائدة على الذات حادثة.

ورابعها: أنّ معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بها، فمعنى كونها عالمة أنّها تفعل فعل العالم في اتقانه وإحكامه ودقّة جهاته، وهكذا، فالذات نائبة مناب الصفات.

والحقّ هو الأول المنسوب إلى الحكماء، لما عرفت أنّ ذاته المتعالية مبدأ لكلّ كمال وجودي، ومبدأ الكمال غير فاقد له، ففي ذاته حقيقة كلّ كمال يفيض عنه، وهو العينيّة.

ثمّ حيث كان كلّ من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع، فهي أيضاً واجدة للجميع وعينها فصفات كماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالية.

قول بعضهم (إنّ علة الإيجاد مشيئته وارادته (تعالى) دون ذاته) كلامٌ لا محصّل له، فإنّ الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتيّة هي عين الذات،

كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبته إلى الذّات، فلم يأت بطائل، وإنْ كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل، فللفعل تقدّم عليها، واستناده في وجوده إليها تقدّم المعلول على العلّة، وهو محال، على أنّ لازم هذا القول كون نسبة الإيجاد والخلق إليه (تعالى) مجازاً.

وأمّا القول الثاني، وهو منسوب إلى الأشاعرة، ففيه: أنّ هذه الصفات، وهي على ما عدّوها: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام، إمّا أنْ تكون معلولة أو غير معلولة لشيء، فانْ لم تكن معلولة لشيء وكانت موجودة في نفسها واجبة في ذاتها، كانت هناك واجبات ثمان، وهي الذات والصفات السبع، وأدلة وحدانيّة الواجب تبطله، وإنْ كانت معلولة، فإمّا أنْ تكون معلولة لغير الذات المتصفة بها أو معلولة لها، وعلى الأول كانت واجبة بالغير وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها، وأدلة وحدانيّة الواجب تبطله كالشقّ السابق، على أنّ فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره، وهو محال، وعلى الثاني يلزم كون الذات المفيضة لها متقدّمة عليها بالعليّة، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال، على أنّ فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدّم أنّه صرف الوجود الذي لا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، هذا خلف.

وأمّا القول الثالث، وهو منسوب إلى الكرّاميّة، فلازم ما فيه من كون الصفات زائدة حادثة، كون الذات المتعالية ذات مادّة قابلة للصفات التي تحدث فيها ولازمه تركّب الذات، وهو محال، وكون الذات خالية في نفسها عن الكمال، وهو محال.

وأمّا القول الرابع: وهو منسوب إلى المعتزلة، فلازم ما فيه من نيابة الذات عن الصفات خلوّها منها، وهو ـ كما عرفت ـ وجود صرف، لا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، هذا خلف.

الشرح:

يمكن فهرسة النقاط الرئيسة في هذا الفصل من خلال مايلي:

١. تقسيم الصفات:

ـ ذاتية وفعليّة.

ـ الذاتية إلى ثبوتية وسلبية.

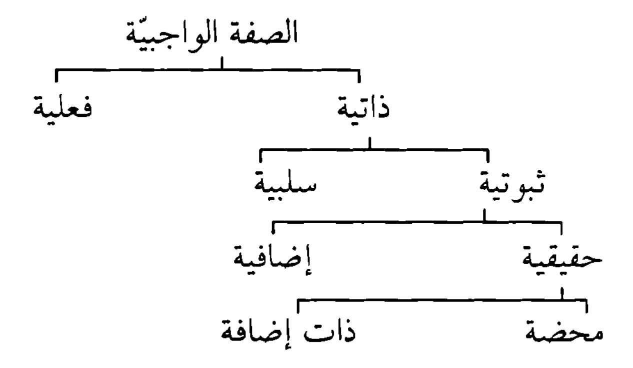
ـ الثبوتية إلى حقيقية واضافية.

ـ الحقيقيّة إلى محضة وغير محضة.

٢. الأقوال الأربعة في علاقة الصفات بالذات.

٣. نقد الأقول، مع بيان ما هو الحقّ منها.

تقسيم الصفات: سوف يكون الحديث مقتصراً على الصفات الذاتية دون الفعلية وذلك لكثرتها، وقبل الخوض في هذه النقطة يحسن أنْ نمهّد لها من خلال المخطط التالي، حيث تظهر من خلاله كل التقسيمات والأقسام:



الصفة: ذاتية وفعليّة: الصفة إنّما تكون ذاتية اذا كانت الذات كافية في انتزاعها، فهي ذاتية لأنَّ ما هو خارج عن الذات لا دور ولا دخالة له في

هذا الانتزاع، وبالتالي فإنّ الصفة التي تنتزع من الذات من حيث هي لا تصدق إلاّ على الذات من حيث هي، وذلك كعلمه تعالى بذاته، فإنّ هذه الصفة منتزعة من حاق الذات ولا تصدق إلاّ عليها، أي من دون أنْ نلحظ أمراً آخر خارجاً عنها. وأمّا الفعليّة فهي التي تنتزع أيضاً من الذات وإنّما مع الاعتماد على فرض أمر خارج عن الذات، وبهذا لا يكون الانتزاع من الذات بما هي ذات وإنّما من الذات مع فرض ذلك الأمر، بل تعتمد على تحقق الشيء بالفعل، وذلك كالخلق والرزق، فاذا فرض هذا الأمر مع الذات تنتزع الصفة التي تكون فعليّة لا ذاتية.

فليكن ما تقدّم من كلام مفاداً لـ (ما هي) ولنشرع في (هل هي)، حيث وقف المصنف رحمه الله على مفاد هل البسيطة بعد أنْ بيّن، مفهوم الصفة الذّاتيّة والفعليّة، وقد استدلّ على وجود الصفة التي هي كمال وجودي بما يمكن أنْ يصاغ بالطريقة التالية:

الفرض: هناك وجودات وكمالات وجودية كالعلم والقدرة، والمبدأ المفيض لها هو الواجب بالذات تعالى.

المدّعى: انّه تعالى واجد لتلك الكمالات غير فاقد لها.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

معطي الوجود والكمال الوجودي واجد له

الله تعالى معطٍ لكل وجود وكمال وجودي

∴ الله تعالى واجد لكل وجود وكمال وجودي

وقد علمت أنّ الكمال هو الصفة، فهو تعالى واجد لكل صفة كمالية على نحو يليق بساحة قدسه، وكذلك وقفت على ثبوت صغرى القياس عندما كان الكلام في التوحيد الفعلي، وأمّا الكبرى فهي مما لا يحتاج إلى كسب ونظر.

الصفة ثبوتية وسلبية: تنقسم الصفة الذاتية إلى ثبوتية وسلبية، امّا الثبوتية فهي التي تفيد ثبوت الكمال الوجودي الذي لا يتضمّن ايّ جهة نقص أو محدودية، وذلك كالعلم والقدرة والحياة، وأمّا السلبية فلا يمكن أنْ يقال بأنّها سلب ذلك الكمال عنه (تعالى)، كيف وقد علمت أنّه مبدأ مفيض لكل وجود وكمال وجودي، وعلمت أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وإنّما الذي يراد بصفته السلبية هو سلب النقص عنه، والنقص سلب وسلب السلب إيجاب، فيقال في حقّه تعالى: ليس بجاهل، والجهل عدم العلم، فتكون النتيجة عدم عدم العلم، او سلب سلب العلم، وهي العلم، إذن فالصفات السلبية ترجع إلى الصفات الثبوتية والحقيقيّة وليس العكس كما ذهب البعض إلى ذلك[١].

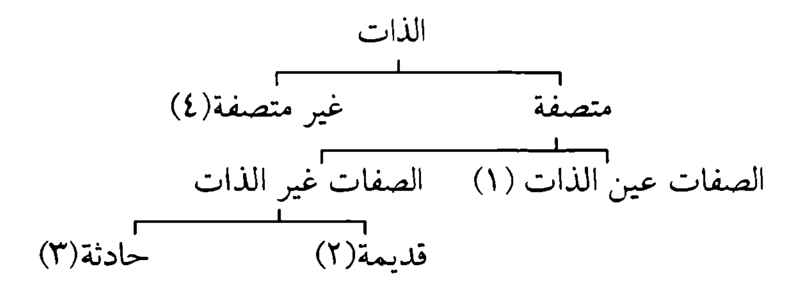
الصفة الثبوتية: حقيقيّة واضافيّة: والصّفة إنّما تكون حقيقيّة اذا كان لها ما بإزاء وواقعية مستقلة، وذلك كالعالم، والاضافية ما ليس لها ما بإزاء وواقعية مستقلّة، وذلك كالعالميّة والقادريّة، والذات الإلهية لا تكون مصداقاً لما هو اعتباري لأنّها عين الحقيقة والواقع.

الصفة الحقيقيّة: حقيقيّة محضة وحقيقيّة ذات اضافة: أمّا مثال الأولى فالعالم بذاته بينما الثانية فالعالم بالغير، كلاهما من الصفات الحقيقيّة، وذلك لأنّ لهما ما بإزاء ومصداقاً ذا واقعيّة مستقلة، كالواجب بالذات هو جلّ وعلا مصداق للعالم بذاته وللعالم بغيره، لكنّ هناك فرقاً بينهما وذلك انّ الثانية صفة له تعالى لا من حيث هو بل من حيث هو بالنسبة إلى الغير، أو إلى الموجودات قبل الإيجاد لا بعد الإيجاد، والا فالعلم بالغير عندها يكون صفة فعليّة. وليس كذلك الأولى.

---

(١) سوف يأتي مزيد كلام في الاشارات.

الأقوال الأربعة: بعد أنّ وصلت القسمة قسمة الصفات إلى: الحقيقيّة المحْضة والحقيقيّة ذات الاضافة، يُتساءل عن العلاقة بين الذات الإلهية وهذه الصفات، وهنا أقوال أربعة، يمكن ضبطها من خلال المخططّ التالي:



الأول: ذهب الحكماء إلى العينيّة بين الصفات والذات والعينيّة بين الصفات أيضاً، وذلك بالحمل الشايع، واليك هذا القول بعبارة أخرى:

الصفات بالحمل الشايع عين الذات.

الصفات بالحمل الأولي غير الذات.

الصفات بالحمل الشايع ليست متغايرة، وإنما إحداها عين الأخرى.

الصفات بالحمل الأولي متغايرة.

أما العينيّة الأولى فلأنَّ الذات ـ وقد ثبت هذا آنفا ـ هي مصدر لكل وجود وصفة وجودية، فلو لم تكن تلك الكمالات من صميم ذات الذات، لكانت الذات فاقدة، أو غير واجبة بالذات من جميع الجهات. فالذات والصفات على مستوى المصداق بينهما عينيّة لا غيريّة. كلّه علم وكله قدرة، وإلا للزم تركّب الذات، وقد ثبت أيضاً بطلان تركب الذات عند إثبات التوحيد الأحدي، إذن كل صفة هي عين الذات.

وأمّا العينيّة الأخرى فيمكن الإلفات إليها من خلال ما يلي:

العلم عين الذات، والقدرة عين الذات، وبالتالي فإن العلم عين القدرة، إذِ العينان لشيء لابدَّ أن يكون أحدهما عين الآخر.

إذن العلم بالحمل الشائع عين القدرة، إذن عينيّة الصفات للذات هي الحد الأوسط الذي من خلاله تثبت العينيّة بين الصفات. وإن كانت النتيجة لم تثبت لذات القياس وإنّما لقضيّة خارجة عنه، وهي ما هو عين لشيء هو عين لشيء فهو عين لذلك الشيء، فإذا كان (أ) عين (ب) الذي هو عين (ج)، فإنّ (أ) عين (ج) بالضرورة.

وأما المغايرتان فإنّما هما على صعيد المفهوم، حيث إنّ الصفات متغايرة مفهوماً لا مصداقاً والصفات الكثيرة مغايرة للذات الواحدة مفهوماً لا مصداقاً.

الثاني: ذهب الأشاعرة إلى زيادة الصفات على الذات، وانّ له تعالى «..... صفات أزلية زايدة على الذات، فهو عالم له علم، قادر له قدرة، حيّ له حياة، وكذا في السميع والبصير، والمتكلم وغير ذلك،.....»[1].

الثالث: وهو قول الكرّاميّة، حيث اتّفقوا مع الأشاعرة على نفي العينيّة وأنّ الصفات زائدة على الذات، غير أنّهم خالفوهم في قدم الصفات، حيث ذهب الكرّاميّة إلى حدوث الصفات الزائدة، لا قدمها.

الرابع: وهو ما ينسب إلى المعتزلة، حيث زعموا أنّ الذات غير متصفة بصفة من الصفات غير أنّها تعمل عمل المتّصف بها، فهو تعالى وان لم يكن متّصفاً بالقدرة ـ مثلاً ـ لكنّه يفعل فعلَ القادر، وهكذا الأمر بالنسبة إلى غير القدرة من الصفات الأخرى.

الإرادة صفة ذاتية: ذهب البعض إلى أنّ علة الإيجاد المشيئة والإرادة وليست الذات. وبما أنّه رأي غير سديد، استدل المصنف رحمه الله على بطلانه بما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

---

(١) شرح المقاصد، مصدر سابق ٤: ٦٩ ، ٧٠.

لو كانت الإرادة دون الذات علة الإيجاد لكانت صفة فعلية، والتالي باطل فالمقدم مثله في البطلان.

أما بيان الملازمة، لأنَّ الإرادة إمّا ذاتية أو فعليّة، وصاحب هذا الرأي لا يلتزم بأنّها ذاتية، لأنَّ الصفة الذّاتيّة عين الذات، وبالتالي سيستند الإيجاد إلى الذات وهذا ما لا يقبله صاحب هذا القول. فلابدَّ والحال كذلك أن تكون الإرادة صفة فعلية.

وأمّا بطلان التالي: بما أنّ الإرادة هي علة الإيجاد فهي متقدمة على الإيجاد تقدّم العلة على المعلول، وبما أنّها صفة فعلية لا ذاتية فهي متأخرة عن الفعل الذي هو الإيجاد، لأنَّ الصفة تنتزع من الذات بالقياس إلى الفعل الموجود، إذن صارت الإرادة وبالقياس إلى شيء واحد وهو الإيجاد متقدمة عليه وليست متقدّمة عليه بل متأخّرة وهذا كما ترى.

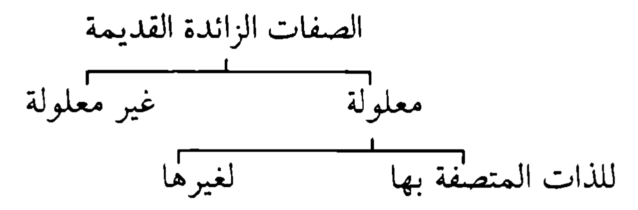
نقد الأقوال:

نقد الثاني: حيث كان قوام هذا القول بأمرين.

١. الصفات زائدة على الذات.

٢. الصفات لازمة للذات قديمة بقدمها.

يمكن عرض نقد هذا القول من خلال المخطط التالي:



هناك إشكال ينسحب على الشقوق الثلاثة المبيّنة في المخطط السابق، لأنَّها تشترك جميعاً في الزيادة، والإشكال الذي يوجّه للزيادة هو خلوّ

الذات ـ من حيث هي ـ عن الكمالات، وهذا خلف ما ثبت من أنّ فيه كلّ كمال وجودي، لا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي. وينسحب هذا الإشكال على القولين الآخرين الثالث والرابع، إلاّ أنّ الثالث للزيادة أيضاً، بينما الرابع لعدم الاتصاف أصلاً.

أمّا بالنّسبة لما يختصٌ بكل شقّ شقّ، فانّ الأول وهو أنّ الصفات الزائدة القديمة معلولة للذات، كيف تعقل مثل هذه العلية وهي مصداق لما يستحيل، والذي يستحيل هو أنْ يعطي الشيء شيئاً يفقده. إذ كيف تعطي الذات صفات وكمالات تفقدها ولا تملكها.

وأمّا الثاني: والذي جاء فيه انّ الصفات الزائدة القديمة معلولة لغير الذات، فهي واجبة الوجود للذات، لأنً الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهي واجبة الوجود بالغير، أي بغير الذات المتصفة بها، وما بالغير يرجع إلى ما بالذات، فإنْ كان ما بالذات الذي انتهت إليه هو الذات المتصفة بها رجع الكلام إلى القول السابق، وأنّ الذات هي علة الصفات، وإنْ كان ما بالذات الذي تنتهي إليه الصفات هو غير الذات المتصفة، وجد عندنا واجب الوجود بالذات آخر، وهذا ما ابطلته أدلة التوحيد الواحدي، إذن الصفات الزائدة القديمة ليست معلولة لعلة أخرى غير الذات، ويلزم لازم آخر وهو انّ واجب الوجود بالذات لا يكون واجب الوجود من جميع الجهات، أي من جهة الصفات والكمالات.

وأمّا الثالث: والذي كان يعتمد على انّ الصفات زائدة وقديمة وغير معلولة، فإنّه وقع في تعدد الواجب بالذات، فاذا كانت الصفات سبعاً وهي: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام، فانّها كلها واجبة الوجود بالذات، فاذا أضفنا إليها الذات الإلهية فيصبح مجموع الواجبي

الوجود بالذات ثمانية، وهذا ما ثبت بطلانه في الابحاث السابقة، ثم انّه يمكن تلخيص الإشكال على هذا القول من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت الصفات زائدة قديمة معلولة او غير معلولة للزم:

١. خلوّ الذات عن الكمالات.

٢. الفاقد معط لما يفقده.

٣. تعدد الواجب الوجود بالذات.

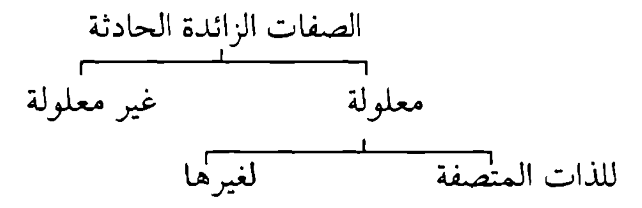
والتالي بشقوقه الثلاثة باطل، فالمقدّم مثله، وقد اتضح وجه الملازمة بين المقدم وكلّ من الشقوق الثلاثة المذكورة. إذن فالصفات ليست زائدة عن الذات، فتكون عينها، إذ لا واسطة بين كون الصفات عين الذات أو كونها زائدة عليها.

نقد الثالث: لقد كان يعتمد هذا القول على ما يلي:

١. الصفات زائدة على الذات.

٢. الصفات حادثة وليست قديمة.

كذلك يمكن ان نستعين بالمخططّ التالي لنقد هذا القول:



لابدّ ان نستثني الشق الذي يذهب إلى عدم معلولية الصفات الزائدة، لأنَّه لا ينسجم مع فرض حدوثها وأمّا الشقّان الآخران فإنّه يلزم منهما ما لزم منهما وهما في المخطط الخاص بالقول السابق.

لكنّ هناك إشكالاً خاصاً بهذا القول وهو ناتج عن الحدوث

المفروض للصفات. وتوضيح هذا الإشكال هو بما يأتي من مقدمات:

١. الحادث مسبوق بإمكان وجوده فيما يوجد له.

٢. الإمكان عرض، موضوعه المادة.

٣. فلو كانت الصفات حادثة له تعالى لكان ماديّاً.

٤. كل مادي قابل للانقسام.

٥. كل ما هو قابل للانقسام مركّب من أجزاء.

٦. كل مركب محتاج في وجوده إلى وجود أجزائه.

٧. وكل ما هو محتاج في وجوده إلى أجزائه لا يكون وجوبه بالذات.

إذن الواجب تعالى ليس واجباً بالذات، وهو خلف.

ويمكن بعد هذا عرض الإشكال بصورة القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت صفاته تعالى حادثة لكان وجوده تعالى ليس واجباً بالذات، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بيان الملازمة: لقد اتضحت الملازمة من خلال سيل المقدمات السابق. وبطلان التّالي مما لا يخفى.

ثم يتوجّه إليه الإشكال السيّال وهو خلوّ الذات عن الكمالات، وهو ما تكررت الإشارة إلى استحالته.

نقد الرابع: كان يعتمد هذا القول على ركيزة أساسية وهي أنّ الذات من دون صفات وإنّما تفعل فعل من له هذه الصفات، فهو تعالى وانْ لم يكن متصفاً بصفة العلم لكنّه يفعل فعل العالم. ولا يتوجه إلى هذا القول إلاّ إشكال خلوّ الذات عن الكمالات، وقد مرّ غير مرّة انّ هذا الخلوّ محال.

إشارات الفصل:

نفي الصفات عنه: قال مولى الموحدّين أمير المؤمنين، عليّ بن أبي طالب ﷺ: «أوّل الدّين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ؛ لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة»[١]، أيُّ صفات هذه التي لابدً من نفيها عنه (تعالى) حتى يصل الإنسان إلى كمال الإخلاص له؟

قالوا: انّ الصفات التي يحضّ عليّ ﷺ على نفيها إنّما هي الصفات الزائدة، وأنّه لا يجوز أنْ يوصف (تعالى) بصفات تكون زائدة على ذاته تعالى، وبهذا يمكن إثبات أنّ الصفات لابدً أن تكون عين الذات، لكنّ قوله ﷺ: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، يحول دون صحة ما قالوا، والاّ لكان وصفهُ تعالى، بالصفات الزائدة وان لم يكن كمال الإخلاص، لكنه يبقى في دائرة الإخلاص وفي دائرة التوحيد الصفاتي. وهو كما تسمع وترى.

وبعبارة أخرى: انّ نفي الصفات عنه (تعالى) يؤدي إلى سلب الكمالات عنه، وقد ثبت أنّه لا يشذّ عنه (تعالى) كمال وجودي، وأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فليس المراد هو نفي الكمالات من قوله ﷺ: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»، وليس المراد من نفي الصفات عنه هو الصفات الزائدة لما علمت آنفاً، إذن فما المراد بهذا النفي للصفات الذي يؤشّر على كمال الإخلاص له (تعالى)؟

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده.

وكأنّ ما ذهب إليه العرفاء من فهم هذه العبارة التامّة هو الأليق بتمامها، حيث ذهبوا إلى أن قطب العارفين وإمام الموحدّين يشير إلى مرتبة يصل إليها العارف بالله (جل وعلا) لا يرى للذات الإلهية فيها اسماً ولا رسماً ولا صفة، وهو مقام محو الكثرات والاعتبارات، فإذا ما وصل العارف إلى هذه المرحلة من المعرفة يكون قد بلغ كمال الإخلاص والذي هو نفي الصفات عنه، ومن هنا فـ «إذا عثرت على آثار من معادن الحكمة ومحالّ المعرفة تنفي الصفات عن حضرة الذات والواحد من جميع الجهات، فاعلم أنّ المقصود من نفيها عن تلك الهويّة الغيبيّة الأحديّة المقهورة عندها الأسماء والصفات، وإذا رأيت إيقاعها عليها في التنزيل الحكيم من لدن عليّ عظيم وفي أحاديث الأئمة المعصومين ﴿عليهم السلام﴾، فاعرف أنّها بحسب الظهور بفيضه الأقدس في الحضرة الواحديّة ومقام الجمعيّة الإلهية»[١].

مرجع الصفات: ذكرنا عند تقسيم الصفة الذاتية إلى سلبيّة وثبوتية أنّ مرجع السلبيّة إلى ثبوتيّة، وأنّ هناك من له رأي آخر في مرجع الصفات، حيث ذهب هذا البعض إلى أنّ مرجع الصفات جميعاً إلى معان سلبيّة، وأقام برهاناً على ذلك[٢]، وهو ما يمكن أنّ نعرضه بالطريقة المعتادة:

الفرض: الله (تعالى) موجود، وله (تعالى) معلولات موجودة، وهذا ما أثبتته الأبحاث السالفة.

المدّعى: الصفات أمور سلبية، وليست ثبوتيّة.

---

(١) الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مقدمة: إستاد سيد جلال الدين آشتياني، نشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﴿رحمه الله﴾، ١٣٧٣هـس، الطبعة الثانية، المصباح ٢٢.

(٢) القمي، سعيد محمد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، صححه وعلق عليه: الدكتور نجفقلي حبيبي، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨١هـش، الطبعة الأولى، ج ٣، ص ١١٢.

البرهان: لو كانت الصفات ثبوتيّة لكانت موجودة، ولو كانت موجودة له (تعالى)، لكان (تعالى) موصوفاً بخلقه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة، فمن خلال ما يلي:

كل موجود سواه معلول له

الصفة موجود سواه (تعالى)

∴ الصفة معلولة له

أما الكبرى، فلو لم يكن ما سواه معلولاً له لكان شريكاً واجباً بالذات آخر أو كان علّة له، وكلا الأمرين محال، أما الأول فللزوم تعدد الواجب بالذات، وقد ثبت بطلانه من خلال إثبات وحدة واجب الوجود بالذات وعدم تعدّده، وأمّا الثاني، فلأنّه خلف كونه واجباً الوجود بالذات بل يكون واجب الوجود بالغير.

وأما الصغرى، فلأنّ الصفة غير الموصوف، وذلك لأنّ الصفة ما يكون معه الشيء بحال، وكلّ ما يكون معه الشيء بحال لا محالة يكون غير ذلك الشيء بالضرورة، إذن فالصفة غيره (تعالى) فإذا قلنا باتصافه بصفات ثبوتيّة لزم أنْ يكون (تعالى) موصوفاً بما سواه، وما سواه معلول ومخلوق له.

وأمّا بطلان التالي، وهو اتصافه (تعالى) بمخلوقاته، فلأنّه يلزم منه أن يكون الواجب (تعالى) وهو البسيط من كل وجه أن يكون قابلاً وفاعلاً، وهو محال وباطل إذن فقولنا: لو كانت صفاته ثبوتيّة باطل، أيضاً، وبما أنّ الصفات إما ثبوتيّة أو سلبيّة فيتعيّن أنّ تكون صفاته (تعالى) سلبيّة، أي سلب النقائص عن الذات المقدسّة، فيقال: إنّ الله تعالى غير جاهل، غير عاجز..... الخ.

الجواب: بما أنّ الركيزة التي اعتمد عليها صاحب هذا الرأي هي المغايرة بين الصفة والموصوف فهي التي ستكون محلّ المناقشة، وكأنّ صاحب هذا الرأي ساوق بين المغايرة وبين المغايرة بالحمل الشائع بين الصفة والموصوف، وبعبارة أخرى: ان المغايرة بين الصفة والموصوف لا تكشف دائماً عن المغايرة في الوجود، وأنّ الموصوف ذات والصفة ذات أخرى مغايرة له، وهذا غير مشترط في الاتصاف ـ ولعلّ هذا تقدّم عند الحديث عن الحركة الجوهريّة اذ هي حركة ومتحركة في نفسها، «والتغاير اعتباري ليس إلاّ ـ والذي نحن فيه، إنّما التغاير بين الذات الإلهية وصفاتها إنّما هو تغاير مفهومي أي بالحمل الأولي، حيث يقال: الصفة بالحمل الأولي غير الذات بينما الصفات عين الذات بالحمل الشائع، حيث يقال: العلم بالحمل الشائع عين الذات.

اتصاف ما: قوله ﷺ: «فله (سبحانه) اتصاف ما بصفات الكمال كالعلم والقدرة والحياة...»، إشارة إلى الآراء المتعدّدة في نحو اتصافه بتلك الصفات، والتي هي أربعة.

الفصل الخامس:

في علمه تعالى

قد تقدّم أنّ لكلّ مجرّد عن المادة علماً بذاته، لحضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته، وتقدّم أيضاً أنّ ذاته المتعالية صرف الوجود، الذي لا يحدّه حدّ ولا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي، فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض، فهو معلوم عنده علماً إجماليّاً في عين الكشف التفصيلي.

ثمّ إنّ الموجودات ـ بما هي معاليل له ـ قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقلّ، حاضرة بوجوداتها عنده فهي معلومة له علماً حضوريّاً في مرتبة وجوداتها، المجرّدة منها بأنفسها، والماديّة منها بصورها المجرّدة.

فقد تحقّق أنّ للواجب (تعالى) علماً حضوريّاً بذاته، وعلماً حضوريّاً تفصيلياً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته، وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بها في مرتبتها، وهو خارج من ذاته، ومن المعلوم أنّ علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم.

تتمّة:

ولمّا كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات، كانا من مطلق العلم، وثبتا فيه (تعالى) فهو (تعالى) سميع بصير، كما أنّه عليم خبير.

تنبيه وإشارة:

للنّاس في علمه (تعالى) أقوال مختلفة ومسالك متشتتة أخر، نشير إلى ما هو المعروف منها:

أحدها: أنّ لذاته (تعالى) علماً بذاته دون معلولاته؛ لأنّ الذات أزليّة، ولا معلول إلاّ حادثاً.

وفيه: أنّ العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به، كما عرفت.

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة: أنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً في العدم، وهي التي تعلّق بها علمه (تعالى) قبل الإيجاد.

وفيه: أنّه تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات.

الثالث: ما نسب إلى الصوفيّة: أنّ للماهيات الممكنة ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء والصفات، وهو المتعلّق لعلمه (تعالى) قبل الإيجاد.

وفيه: أنّ القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهيّة ينفي أيّ ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها.

الرابع: ما نسب إلى أفلاطن، أنّ علمه (تعالى) التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النوريّة، والمُثُل الإلهية التي تتجمّع فيها كمالات الأنواع.

وفيه: أنّ ذلك على تقدير ثبوتها إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها، لا في مرتبة الذات، فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي وهو وجود صرف لا يشذّ عنه كمال وجوديّ، هذا خلف.

الخامس: ما نسب إلى شيخ الاشراق، وتبعه جمع من المحققين، أنّ الأشياء بأسرها ـ من المجرّدات والماديّات ـ حاضرة بوجوها

عنده (تعالى) غير غائبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء.

وفيه أنّ الماديّة لا تجامع الحضور، كما تقدّم في مباحث العلم والمعلوم، على أنّه إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء، فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلمي، كما في القول الرابع.

السادس: ما نسب إلى (ثاليس الملطي)، وهو أنّه (تعالى) يعلم بالعقل الأول، وهو المعلول الأول، بحضور ذاته عنده، ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول.

وفيه: أنه يرد عليه ما ورد على سابقه.

السابع: قول بعضهم إنّ ذاته (تعالى) علم تفصيليّ بالمعلول الأول، وإجماليّ بها دونه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما دونه، وهكذا.

وفيه ما في سابقه.

الثامن: ما نسب إلى (فرفوريوس): أنّ علمه (تعالى) باتحاده مع العقول.

وفيه: أنّه إنّما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم، وأنّه بالاتحاد دون العرض ونحوه، وأمّا كونه علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد ـ مثلاً ـ فلا، ففيه ما في سابقه.

التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخرين: أنّ علمه بذاته علم إجماليّ بالأشياء، فهو (تعالى) يعلم الأشياء كلّها إجمالاً بعلمه بذاته، وأمّا علمه بالأشياء تفصيلا فبعدَ وجودها، لأنّ العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل وجود المعلوم.

وفيه ما في سابقه، على أنّ كون علمه (تعالى) على نحو الارتسام والحصول ممنوع، كما سيأتي.

العاشر: ما نسب إلى المشائين: أنّ علمه (تعالى) بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الوجود لذاته (تعالى)، لا على نحو الدخول فيها والاتحاد بها، بل هو على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة ـ بمعنى عدم التغيرّ بتغيرّ المعلوم ـ فهو علم عنائيّ حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني، وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين، وإنْ خطّؤوه وطعنوا فيه من حيث إثبات الكلية في العلم، فانّهم جروا على كونه علماً حصولياً قبل الإيجاد، وأنّه على حاله قبل وجود الأشياء وبعده.

وفيه ما في سابقه: على أنّ فيه إثبات العلم الحصولي لموجود مجرّد ذاتاً وفعلاً، وقد تقدّم في مباحث العلم والمعلوم أنّ الموجود المجرّد ذاتاً وفعلاً لا يتحققّ فيه علم حصولي، على أنّ فيه إثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس إليه، ولازمه أنْ يعود وجوداً عينيّاً آخر للموجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به ومنفصلاً عنه (تعالى)، ويرجع لا محالة إلى القول الرابع.

الشرح:

كان الكلام في الفصل السابق في إثبات الصفات الإلهية، وتقسيماتها المختلفة، وها هو ﷺ يبدأ الكلام حول أهم الصفات الذاتية، حيث بدأ بالعلم الالهي، وهو ما يمكن فهرسته من خلال المخطّط التالي:

علمه تعالى
- بالذات
- بالغير
  - قبل الإيجاد
  - بعد الإيجاد

علمه تعالى بذاته: لقد أشار المصنف ﷺ إلى دليلين على علمه تعالى بذاته.

الدليل الأول: يمكن عرضه من خلال القياس التّالي:

كل مجرّد عالم بذاته

الواجب تعالى مجرّد

∴ الواجب عالم بذاته

أمّا الكبرى فقد اتضحت في أبحاث المرحلة السابقة، مرحلة العلم والمعلوم، وأمّا الصغرى فقد أشير إليها لدى مناقشة الأقوال في كيفية اتصاف الذات بالصفات.

الدليل الثاني:

كل وجود أو كمال وجودي موجود عنده تعالى بنحو أعلى واشرف

العلم بالذات كمال وجودي

∴ العلم بالذات موجود عنده تعالى بنحو أعلى وأشرف

أمّا الكبرى فقد اتضحت في غير مورد، وأمّا الصغرى فالضرورة والبداهة حاكمة بأن العلم بالذات كمال وجودي، وعلمه بذاته هو عين ذاته ليس زائداً عليها. وقد أنكر البعض علمه (تعالى) بذاته، لسبب ستقف عليه لاحقاً.

علمه بما سواه قبل الإيجاد: لا خلاف ولا اختلاف في أنّه تعالى يعلم بالأشياء في مرتبتها أي بعد إيجادها وإنّما اخْتُلف في علمه تعالى بالأشياء في مرتبة الذات لا في مرتبتها، أو فقل قبل الإيجاد. حيث تنوّعت الآراء في أصل هذا العلم وفي تصويره عند من أقرّ به وذهب إليه، وهذا ما سوف يتضح أكثر فأكثر عند التعرّض لهذه الآراء فيما يلي:

الرأي الأول: يمكن عرض هذا الرأي من خلال المقدّمات التالية:

١. الواجب (تعالى) عالم بذاته

٢. هناك وجودات وكمالات وجودية على وفق نظام وجودي خاص.

٣. تلك الموجودات والكمالات الوجودية على وفق نظامها الخاص موجودة عنده (تعالى)، لكن بنحو أعلى واشرف، وبوجود واحد، لا بوجودات متمايزة، لأنّه يلزم التركيب وتعددّ الجهات في الذات الإلهية؛ وذلك لأنّ ذاته علة لكل ما عداه.

إذن فالواجب (تعالى) يعلم بتلك الموجودات والكمالات الوجودية الموجودة في عالم الخلقة بعلمه بذاته، وعلمه بذاته عين ذاته، فعلمه بالأشياء قبل الإيجاد عين ذاته. وهذا العلم قبل الإيجاد علم إجمالي أي بسيط، لأنّ المعلوم إجمالي أي بسيط وهو في عين الكشف التفصيلي.

لم تكن هذه المسألة قد نقّحت بشكل واضح قبل صدر المتألهين ﵀، حيث جاءت نظريّته متقنة أعطت تفسيراً مقنعاً لحضور الأمور المتغيّرة

والمتحرّكة عنده (تعالى) مشهودة له من دون أن يلزم من ذلك الحضور والشهود انفعالاً وتغيراً في علمه تعالى[(١)].

علمه بما سواه بعد الإيجاد: يمكن عرض هذا الرأي من خلال المقدمات التالية:

١. ما سواه (تعالى) معاليل له.

٢. المعلول وجود رابط بالنسبة لعلته.

٣. الوجود الرابط حاضر عند علته.

٤. المعلول الحاضر عند علته إمّا مجرّد وإمّا مادي.

٥. المجرّد حاضر بنفسه، والمادي حاضر بصورته المجرّدة.

وهل العلم إلاّ حضور أمر مجرّد لأمر مجرّد، والواجب تعالى مجرّد، والحاضر عنده الوجودات التي هي معاليل له، فهو (تعالى) عالم بالأشياء بعد الإيجاد علماً حضورياً. ولا يمكن أن يكون هذا العلم عين الذات كما كان العلم بالأشياء قبل الإيجاد.

تتمّة: يريد في هذه التتمة أنّ يوضح لميّة عدم تناوله للسمع والبصر بالبحث الموسّع كما فعل في صفة العلم والصفات الأخرى، وذلك لأنّهما ـ أي السمع والبصر ـ نحو من أنحاء العلم، اذ السمع هو العلم بالمسموعات والبصر هو العلم بالمبصرات، فبما أنّ العلم قد وجب له فكذلك السمع والبصر، لأنّهما علم.

الرأي الثاني: ذهب بعض الأقدمين من الفلاسفة إلى أنّه تعالى لا علم له بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك لأنّه ـ بحسب زعمهم ـ يلزم منه وجود

---

(١) آشتياني، سيد جلال الدين، شرح حال وآراى فلسفى صدرا (بالفارسي) نشر مكتب الاعلام الإسلامي، ١٣٨٠هـش، الطبعة الرابعة، ص ١٨٥.

الحادث في الأزل، وهو خلف كونه حادثاً، اللازم باطل حتماً، غير أنّ الملازمة ممنوعة، اذ لا يلزم من العلم بشيءٍ في الأزل وجوده فيه ـ في الأزل ـ بوجوده الخاص الذي يكون حادثاً، صحيح أنّ الشيء معدوم في الأزل أي غير موجود بوجوده الخاص لكّنه ليس معدوماً مطلقاً، بل موجود بوجود يتناسب مع نشأة الأزل.

الرأي الثالث: انّه تعالى عالم بالأشياء قبل أن توجد لعلمه بماهياتها الثابتة في العدم. وهو ما نسب إلى المعتزلة القائلين بالثابتات الأزليّة، حيث ذهبوا إلى القول بالواسطة بين الوجود والعدم وقد سمّوها بالحال، وانّ الثبوت أعم مطلقاً من الوجود، حيث انّه يشمل الوجود والمعدوم الممكن وقد وقفت على نفي هذه المزاعم، وأنّ الثبوت يرادف الوجود، والعدم كذلك بالنسبة للنفي.

الرأي الرابع: يذهب أصحاب هذا الرأي ـ قد نسب إلى الصوفيّة ـ إلى أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد إنّما هو بعلمه بالماهيات الممكنة الثابتة ثبوتاً علميّاً لا عينيّاً، وهي ما يسمى بـ (الأعيان الثابتة) التي هي لوازم الأسماء الإلهية التي توجد بوجودها، فهي غير مجعولة ولا معلولة.

لقد اعتبر المصنف ﵀ هذا الرأي قائماً على أصالة الماهية، حيث يفرض للماهية ثبوتاً قبل وجودها العيني، وهو ينسجم مع أصالتها، وقد وقفت على الأدلة التي تفيد منع أصالة الماهيّة.

الرأي الخامس: علمه (تعالى) بالأشياء قبل الإيجاد من خلال علمه بالمثل الإلهية التي تتجمّع فيها كلّ الكمالات، حيث يذهب صاحب هذا الرأي ـ وهو ما ينسب إلى افلاطون ـ إلى وجود عقول عرضيّة بحذاء الأنواع المادّية التي في هذا العالم الماديّ، يدبرّ كلّ منها ما يحاذيه من

النّوع، وتسمّى: (أرباب الأنواع)، وهذا ما سنقف عليه في الابحاث اللاحقة[١]، لم يكن هذا الرأي مقبولاً عند المصنف رحمه الله، وذلك لأمرين:

١. لم يقم الدليل القاطع على ثبوت هذه المثل أو الأرباب.

٢. لو كانت المثل ثابتة، فان هذا الرأي إنّما هو تصوير لعلمه تعالى بالأشياء بعد الإيجاد، بينما الكلام في علمه (تعالى) بالأشياء قبل الإيجاد، إذ المثل هي أشياء موجودة عند القائل بها والله تعالى يعلم بها في مرتبتها لا في مرتبة ذاته (تعالى)، وبعبارة أخرى: إنّ هذا الرأي إنْ كان لبيان علمه (تعالى) بالأشياء قبل الإيجاد فإنّما هو كذلك للأنواع الماديّة حيث يعلم بها قبل وجودها وذلك من خلال علمه بالمثل الإلهية، بينما علمه (تعالى) بنفس المثل ليس علماً بالأشياء قبل الإيجاد بل بعدها، وعلمه (تعالى)، بالأنواع الماديّة وان كان قبل وجودها لكنه علم زائد على ذاته (تعالى)، وبالتالي فانّ هذا الرأي يلزمه إشكال يسيل على تصويره لعلمه ـ تعالى ـ قبل الإيجاد من خلال المثل وعلمه بالمثل بعد الإيجاد يسيل عليه إشكال خلوّ الذات عن الكمال العلمي، والذي هو مناف لكونه (تعالى) وجود بسيط صرف لا يشذّ عنه وجود أو كمال وجودي.

الرأي السادس: يذهب صاحب هذا الرأي ـ وقد نسب لشيخ الإشراق ـ إلى انّ الأشياء حاضرة عنده (تعالى) ماديّة كانت أم غير ماديّة. وقد ردًّ عليه بردّين:

١. امتناع حضور الماديّات، وذلك لأنَّ الماديّة لا تجامع الحضور وإنّما تجامع الغياب، حيث: «إنّ الموجود الماديّ بما أنّه موجود كميّ ذو أبعاض وأجزاء لها وجود جمعي ـ إذ لا تجتمع أجزاؤه في مقام واحد ـ يغيب

---

(١) الفصل الثاني عشر من هذه المرحلة.

بعض أجزائه عن البعض الآخر فلا يصحّ للموجود الماديّ من حيث إنّه مادي أنّ يعلم بذاته، لمكان الغيبوبة المسيطرة على أجزاء ذاته.....»[1].

٢. هذا الذي ذهب إليه هذا الرأي إنّما هو في مجال علمه (تعالى) بالأشياء بعد الإيجاد لا قبله، وبالتالي فانّ الذات خالية عن هذا الكمال العلمي، وهو ممتنع، لما عرفت من عدم شذوذ أي كمال عنه (تعالى).

الرأي السابع: يعتمد هذا الرأي في تصوير علمه (تعالى) بالأشياء قبل الإيجاد على ما يلي:

١. وجود المعلول الأول له (تعالى) وهو العقل الأول.

٢. صور الأشياء كلّها مرتسمة في ذلك العقل.

٣. العقل الأول حاضرة ذاته عنده (تعالى)، لكونه معلولاً مجرّداً لعلّة مجرّدة، وبالتالي يعلم الواجب تعالى به ـ أي بالعقل ـ علماً حضورياً، ومن خلال علمه بالعقل يعلم بما فيه من صور الأشياء، وبالتالي فإنّ علمه بصور الأشياء هو علم بها قبل إيجادها، وقد نسب هذا القول إلى (ثاليس الملطي)[2]، الذي هو حكيم يوناني ولد سنة ٦٤٠ ق.م، وهو أول من قال في الالهيّات: (لا موجد للوجود)، وهو أول من قال بأنّ الماء هو أول مخلوق له (تعالى) وأنّه أصل كل شيء، وأنّه يقبل كلّ صورة فهو الهيولى الأولى للموجودات، وأوّل من تحدّث في الخسوف والكسوف ومن قال بانّ السنة تبلغ ٣٦٥ يوماً، لقد كانت أقوال هذا الحكيم مستمدة من تعاليم النبيّ موسى ﴿عليه السلام﴾، لكنّ هذا الحكيم لم يكن موفقّاً في رأيه هذا وذلك لأنّه إنْ أراد به تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد فهو ليس كذلك، حيث

---

(١) شرح خطبة التوحيد، مصدر سابق: ١٦٨.

(٢) نفس المصدر.

عَلِمَ ـ تعالى ـ بالأشياء بعد إيجاد العقل الأول، وبالتالي فانّه تعالى قبل إيجاده للعقل الأول لا علم له بالأشياء قبل الإيجاد ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ أضف إلى ذلك أنَّه يُسنِد العلم الحصوليَّ له تعالى، حيث يعلم بالأشياء بواسطة صورها.

الرأي الثامن: ذهب بعض الحكماء إلى أنّه (تعالى) يعلم بالمعلول الأول تفصيلاً وبما دونه إجمالاً، والمعلول الأول يعلم بالمعلول الثاني تفصيلاً وبما دونّه من العقول إجمالاً، وهكذا.

أيضاً هذا الرأي إنّما هو تصوير لعلمه تعالى بالأشياء بعد الإيجاد لا قبله، وكذلك يلزم منه أن يكون علمه (تعالى) بما سوى العقل الأول علماً حصولياً، وعلم العقل الأول بما سوى العقل الثاني يكون حصولياً أيضاً، وقد علمت أكثر من مرّة أنّ هذا لا يجوز في المجرّدات.

الرأي التاسع: ذهب صاحب هذا الرأي إلى أنه تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد باتحاده مع العقول التي تتضمن صور وكمالات الأشياء التي لمّا توجد بعدُ.

ولا شك أنّ هذا القول في واد غير الوادي الذي نحن فيه، والذي هو تصوير علمه (تعالى) بالأشياء قبل الإيجاد، وفرض وجودِ عقولٍ هذا في حدّ ذاته إيجاد، إلاّ انّ هذا الرأي والذي هو (لفرفوريوس) أقصى ما يفيده هو تصوير كيفية علمه (تعالى) بالعقول الموجودة وأنّه بالاتحاد معها، لا بالعروض الذي يقضي بالمغايرة بين العالم والمعلوم، حيث يكون العالم مغايراً ذاتاً للعلم الذي يكون عارضاً عليه.

الرأي العاشر: وهو ما نسب إلى أكثر المتأخرين، حيث يقال بأنّ له تعالى علماً بالأشياء قبل الإيجاد وذلك لعلمه بذاته، لكنّ ذلك العلم

إجمالي وليس تفصيليّاً، وإنّما يكون له ذلك العلم بعد الإيجاد.

هذا الإجمال الذي تضمنّه هذا القول ان كان بمعنى البساطة وعدم التميّز فيرجع إلى القول الأول الذي رأته الحكمة المتعالية، وإن كان بمعنى الإبهام، حيث نجد البعض منّا يعلم بالأشياء قبل ان يوجدها علماً إجمالياً أي انّه يعلم أنّه قادر على إيجاد مثل هذه الأشياء، إنْ كان الإجمال بهذا المعنى فيكون هذا الرأي رأياً آخر غير الرأي المشار إليه وهنا يتوّجه إليه أنّ فيه سلباً لكمال وجودي عنه (تعالى) اذ لا شك في أنّ العلم التفصيليّ للأشياء قبل الإيجاد كمال وجودي، ثم إنّه يصوّر أنّ علمه (تعالى) على نحو الارتسام والحصول، فهو «وإنْ لم يصرّح فيما حكي عنهم بكون علمه التفصيلي حصوليّاً، إلاّ أن قولهم: (إنّ العلم تابع للمعلوم) ينادي بذلك؛ ذلك لأنّ العلم تابع للمعلوم ـ أي المعلوم بالعرض ـ إنّما هو العلم الحصولي، وأمّا العلم الحضوري فهو عين المعلوم، أعني المعلوم بالذات»[1].

الرأي الحادي عشر: وهو رأي المشّائين، أو ما ينسب إليهم عادة، حيث ذهبوا إلى أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد إنّما من خلال ارتسام ماهياتها في ذاته تعالى على نحو القيام بها وليس على نحو الدخول فيها والاتحاد بها وتلك الماهيات المرتسمة بذلك الارتسام على نحو الكلية التي هي بمعنى عدم التغيرّ لا الكلية المنطقية التي هي عدم امتناع فرض الصدق على كثيرين، هذا العلم بالماهيات كان كافيّاً عندهم في وجودها، حيث ذهبوا ـ المشاؤون ـ إلى أنّ فاعليته (تعالى) إنّما هي عنائية، فهو (تعالى) فاعل بالعناية، وبما انّ هذا العلم يكون سبباً لوجود المعلوم بالعرض فهو

---

(١) نهاية الحكمة، تعليق الشيخ غلام رضا الفياضي، مصدر سابق: ١١٣٣.

علم فاعلي، حيث لا يتغيرّ مع تغير المعلوم بالعرض وتبدّله، وهو وما يسمّى أيضاً بـ (علم ما قبل الكثرة).

وما يمكن أنّ يوجّه لهذا القول على سبيل الإشكال، أمور أربعة:

١. فيه ما في الأقوال التي لم تفلح في تصوير علمه (تعالى) بالأشياء قبل الإيجاد حيث يوجّه إليها إشكال خلو الّذات عن كمال وجودي، حيث إنّ الفاعل بالعناية يكون علمه بالأشياء قبل الإيجاد زائداً على الذات.

٢. يلزم من هذا القول حصولية علم المجرّد المحض، وهو ممتنع.

٣. يلزم منه إثبات الوجود الذهني من غير وجود عيني، وهذا محال، وذلك لأنّ «... الوجود الذهني لما كان لذاته مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه، فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهني من دون أنّ يكون له وجود خارجيّ، محقّق كالماهيّات الحقيقيّة المنتزعة من الوجود الخارجي، أو مقدّر كالمفاهيم غير الماهويّة....»[1]، فالقول بثبوت الوجود الذهني لشيء قول بوجود ذلك الشيء عيناً، وهذا يؤول إلى وجود الشيء قبل وجوده.

٤. هذا القول لا خلاف جوهريّ بينه وبين ما ذهب إليه أفلاطون الذي صوّر علمه (تعالى) بالأشياء قبل الإيجاد من خلال علمه بوجودات مستقلة، تسمّى بـ (المثل الافلاطونيّة).

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٥٠.

إشارات الفصل:

إنكار علمه تعالى بذاته: ذهب بعض الأقدمين من الفلاسفة إلى أنه (تعالى) لا علم له بذاته، وذلك لأنَّ العلم في نظره إضافة، ولا معنى للإضافة بين الشيء ونفسه، أو لأنَّ العلم هو عبارة عن صورة مساوية للمعلوم، فإذا قيل بعلمه (تعالى) بذاته لزم منه تعّدد الواجب تعالى، وبعبارة أخرى: لو كان الله (تعالى)، عالماً بذاته، للزم إضافة الشيء إلى نفسه وللزم تعدد الواجب والتالي بشقيّه باطل فالمقدّم مثله، إذن لا علم له (تعالى) بذاته. و«لعلّ نظر هذا القائل نفي العلم الحصولي لذاته بذاته، وأنّه ليس كيفيّة علمه بذاته كعلمه تعالى بما سوى ذاته، أو بالعلم الذي يزيد على ذاته، فإنّ المتظاهر من جملة قولنا عَلِمَ شيءٌ شيئاً، كونه بصورة زائدة، أو بالعلم الذي هو غير ذات المعلوم، فنفوا هذا العلم منه تعالى بالنسبة إلى ذاته؛ نظراً إلى أنه نفس العلم بذاته، لا عالم بذاته.... أو إنّهم أرادوا نفي الحيثيّة التعليليّة والتقييديّة عن علمه بذاته، فقصدوا بقولهم: إنه لا يعلم ذاته بعلم يكون مستنداً إلى شيء حتى نفس ذاته، فإنه عين ذاته فكيف يمكن استناده إلى ذاته؟ أو أنه لا يعلم ذاته بعلم حادث، يكون مسبوقاً بالجهل.....»[1].

مراتب علمه (تعالى): يذكرون لعلمه (تعالى) مراتب ستاً، إلاّ أنَّ خمساً منها مورد اتفاق بينما اختلف في السادسة، واليك هذه المراتب تباعاً:

١. العناية

٢. القلم

---

(١) تعليقة على منظومة الحكمة، مصدر سابق: ٥٤٠.

٣. اللوح

٤. القضاء

٥. القدر

٦. سجل الكون، وهي ما انكره صدراﷺ.

وللوقوف على حقيقة هذه المراتب فليرجع إلى الكتب المقررّة، كالمنظومة، والأسفار حيث يقول الحكيم السبزواريﷺ هناك:

اذ يكشف الأشياء مرّات له — فذا مراتب يبان علمه

عناية وقلم لوح قضا — وقدر سجل كون يرتضى

العلم العنائي[1]: بما أنّ حقيقة الحقّ المقدسة بحسب الوجوب بسيطة الحقيقة وجامعة لجميع النشآت و الفعليّات، ومبدأ لكل الكمالات، لابدًّ انّ تكون كل المراتب الوجودية معلومة له في مقام ذاته ومكشوفة له على نحو التفصيل، وقد أشير إلى هذا المعنى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾ والمفاتيح هي الصور التفصيليّة والغيب٣٤ هو مقام الذات وغيب الهويّة والكنز المخفي التي لا اسم لها ولا رسم، سمّى صدر المتألهينﷺ هذا العلم بـ (العلم العنائي) والعناية عنده عبارة عن العلم الذاتي الحضوري الكاشف عن جميع الأشياء بنحو تفصيلي في مرتبة الذات وقبل وجودها بالوجود الخارجي الخاص، وقد أقام على هذا برهاناً كان من مختصاته هو دون أحد سواه.

---

(١) شرح حال وآراء فلسفى صدرا: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

الفصل السادس:

في قدرته تعالى

قد تقدّم أنّ القدرة: (كون الشيء مصدراً للفعل عن علم) ومن المعلوم أنّ الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية، اذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلاّ الوجود الواجبي من غير قيد وشرط، فهو المصدر للجميع، وعلمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة، فله القدرة وهي عين ذاته.

فإن قلت: أفعال الإنسان الإختيارية مخلوقة لنفس الإنسان، لأنّها منوطة بإختياره، إن شاء فعل وإنْ لم يشأ لم يفعل، ولو كانت مخلوقة لله (سبحانه) مقدورة له، كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه، فأفعال الإنسان الإختيارية خارجة عن تعلّق القدرة، فالقدرة لا تعمّ كلّ شيء.

قلت: ليس معنى كون الفعل إختياريّاً تساوي نسبته إلى الوجود والعدم حتى حين الصدور، فمن المحال صدور الممكن من غير ترجُّح وتعيّن لأحد جانبي وجوده وعدمه، بل الفعل الإختياري لكونه ممكناً في ذاته يحتاج في وجوده إلى علّة تامّة لا يتخلّف عنها، نسبته إليها نسبة الوجوب، وأمّا نسبته إلى الإنسان الذي هو جزء من أجزاء علّته التامّة فبالإمكان، كسائر الأجزاء التي لها، من المادّة القابلة وسائر الشرائط الزّمانيّة والمكانيّة وغيرها.

فالفعل الإختياري لا يقع إلاّ واجباً بالغير، كسائر المعلولات، ومن المعلوم أنّ الوجوب بالغير لا يتحقق إلاّ بالانتهاء إلى واجب بالذات، ولا واجب بالذات إلاّ هو (تعالى)، فقدرته (تعالى) عامّة حتى للافعال الإختياريّة.

ومن طريق آخر: الأفعال كغيرها من الممكنات معلولة، وقد تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول أنّ وجود المعلول رابط بالنّسبة إلى علّته، ولا يتحقّق وجود رابط إلاّ بالقيام بمستقلّ يقوّمه، ولا مستقلّ بالذات إلاّ الواجب بالذات، فهو مبدأ أوّل لصدور كلّ معلول متعلّق الوجود بعلّة، وهو على كل شيء قدير.

فإنْ قلت: الالتزام بعموم القدرة للأفعال الإختياريّة التزام بكونها جبريّة، فإنّ لازمه القول بتعلّق الإرادة الإلهية بالفعل الإختياري، وهي لا تتخلّف عن المراد، فيكون ضروريّ الوقوع، ويكون الإنسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه.

وبوجه آخر: ما وقع من الفعل متعلّق لعلمه (تعالى)، فوقوعه ضروريّ، والاّ عاد علمه جهلاً (تعالى عن ذلك)، فالفعل جبريّ لا إختياري.

قلت: كلاّ، فالإرادة الإلهية إنّما تعلّقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، والذي عليه الفعل هو أنّه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علّته التامّة بالإمكان، ولا يتغيرّ بتعلّق الإرادة عمّا هو عليه، فقد تعلّقت الإرادة بالفعل من طريق إختيار الإنسان، ومراده (تعالى) أنْ يفعل الإنسان الفعل الفلاني بإختياره، ومن المحال أنْ يتخلّف مراده (تعالى)، عن إرادته.

والجواب عن الاحتجاج بتعلّق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلّق الإرادة به، فالعلم إنّما تعلّق بالفعل على ما هو عليه، وهو أنّه فعل إختياري يتمّكن الإنسان منه ومن تركه، ولا يخرج العلمُ المعلوم عن حقيقته، فلو لم يقع إختياريّاً كان علمه (تعالى) جهلاً.

فإنْ قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق توقّف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير وانتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، ينتج خلاف المطلوب، فإنّ كون فعله (تعالى) واجباً يستلزم كونه (تعالى) موجباً ـ بفتح الجيم

ـ أي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك، ولا معنى لعموم القدرة حينئذ.

قلت: الوجوب ـ كما تعلم ـ منتزع من الوجود، فكما أنّ وجود المعلول من ناحية العلّة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، ومن المحال أنْ يعود الأثر المترتّب على وجود الشيء مؤثّراً في وجود مؤثّره، فالإيجاب الجائي من ناحيته (تعالى) إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه (تعالى) فعله، ويسلب عنه بذلك عموم القدرة، وهي عين ذاته.

ويتبيّن بما تقدّم: أنّه (تعالى) مختار بالذات، اذ لا إجبار إلاّ من أمر وراء الفاعل، يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه، وليس وراءه (تعالى) إلاّ فعله، والفعل ملائم لفاعله، فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته، ويختاره بنفسه.

الشرح:

لقد تناول المصنف ﷺ هذه الصفة الإلهية من خلال ما يلي:

١. ما الشارحة.

٢. هل البسيطة.

٣. هل المركبة، هل القدرة عامّة.

٤. الإشكال عليها.

ما هي القدرة؟ القدرة هي مبدئية الشيء عن علم، فالذي يكون مصدراً ومنشأ للفعل عن علم يكون قادراً، والاّ فلا: هذا ما أورده المصنف ﷺ في تعريف القدرة.

هل هي؟ هل هذه الصفة موجودة له (تعالى) أم لا؟.

لقد تقدّم للتوّ أنّ القدرة تتقوّم بأمرين:

١. مبدئية الفعل.

٢ـ العلم به، والذي له مدخلية في تلك المبدئية.

فهل هذان الأمران يتوفّران للذات الإلهية؟

الجواب: نعم، وهو ما تقدّم في الأبحاث السابقة، حيث ثبتت مبدئيّته (تعالى) لكل شيء من خلال التوحيد الأفعالي، حيث ثبت أنّه (تعالى) علّة لكل شيء، وهو مبدأٌ مفيضٌ لكل وجود وكمال وجودي، وأما علمه فقد فرغنا منه في الفصل السابق، إذن فهو (تعالى) مصدرٌ لكل شيء عن علم، فهو قادر على كل شيء، لأنّه مبدأ كل شيء ويعلم بكل شيء.

هل هي؟ وهل هذه هي (المركبّة) بعد أنْ كنا في رحاب أختها

البسيطة، التي يسأل بها عن ثبوت الشيء بينما المركبة فهي التي يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء قد ثبت أولاً. اذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. فبعد أنْ ثبتت القدرة، نتساءل عن ثبوت عمومها، هل هي عامّة؟

الجواب: هي عامّة؛ وذلك لعموم ركنيها: المبدئية، والعلم، حيث ثبت أنه تعالى، مبدأ لكل شيء ويعلم بكل شيء قبل أنْ يوجد، ولهذا العلم دخالة في وجود كل شيء، إذن فالقدرة تعمُّ كُلَّ شيء، فهو (تعالى) على كل شيء قدير. وقدرته (تعالى) عين ذاته؛ لأنَّ العلم والمبدئية عين الذّات.

الإشكال على القدرة: يمكن عرض ما أشكل به على عموم القدرة من خلال أمرين:

١. عموم القدرة خادش باختيار الإنسان.

٢. عموم القدرة يصيرّه (تعالى) موجَباً.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت قدرته (تعالى) عامة للزم أنْ يكون كلٌّ من الواجب تعالى والإنسان مجبراً على فعله، والتالي باطل بكلا شقّيه، فالمقدّم مثله في البطلان. فقدرته (تعالى) ليست عامّة.

أمّا بيان الملازمة بين المقدّم الذي هو عموم قدرته (تعالى) وبين الشقّين السابقين، فهي ما يمكن عرضه كلاً على حده، أي المقدّم مع الشق الأول وهو كون الإنسان مجبراً في أفعاله، ثم المقدّم مع الشق الثاني وهو كونه (تعالى) موجَباً.

الملازمة الأولى: الإنسان بالنسبة لأفعاله الإختيارية إمّا موجد لها، أولا فإن كان موجِداً لها فقد تحدّدت قدرته (تعالى)، حيث إنّ هناك وجودات ليس الواجبَ (تعالى) مبدءً لها، بل مبدؤها غيره، وهو الإنسان، وإنْ كان

الإنسان غير موجِد لأفعاله فهو مجبر، وهذا خلاف الوجدان، إذن هو موجِد لأفعاله، وبهذا ينتفي عموم القدرة.

الجواب: نحن نمنع الملازمة بين عموم القدرة وشمولها لأفعال الإنسان الإختيارية وبين كون الإنسان مجبراً، وذلك لأنَّ القدرّة تتعلّق بالفعل الذي يختاره الإنسان، حيث يشكل إختيار الإنسان للفعل أحد أجزاء العلّة التامة لوجود الفعل، فإذا ما توفّرت الأجزاء كلها ومن جملتها إختيار الإنسان للفعل يصبح الفعل واجب الوجود فتوجده العلّة فيوجد. إذن فقد صدر الفعل عنه (تعالى) ولم يكن الإنسان مجبراً، بل كان له دور في وجود الفعل، فلولا أن اختار الإنسان فعله لما وجدت علّته التامة، وبالتالي لما وجد، حيث كتَب الله (تعالى) على نفسه أنّه متى ما توفّرت العلة التامة لوجود شيء أن يوجده.

ولنفرض أننّا ـ مثلاً ـ لم نوفقّ لتصوير إختيار الإنسان وانسجامه مع عموم القدرة لأفعال الإنسان، وقد ثبت العموم بالأدلة العقليّة التي لا سبيل للخدشة إليها فإنّنا نتوقّف، أو نعتبرها شبهة في قبال ما ثبت بالأدلة.

الملازمة الثانية: لقد تمّ إثبات عموم القدرة من خلال رجوع ما بالغير إلى ما بالذات، وما بالذات هو الواجب تعالى، وبالتالي فإنّ فعله بالنسبة إليه تعالى واجب الوجود لا ممكنه، لأنّه تام الفاعلية والقابل تام القابلية، فلا مهلة في اعطاء الوجود لذلك الفعل، وفي هذا إيجاب بالنسبة له تعالى، فهو موجَب، أي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك، وهل مثل هذا يكون قادراً؟... وبعبارة القياس نقول:

ما يجب عليه الفعل ويمتنع عليه الترك ليس بقادر

الواجب بالذات يجب عليه الفعل ويمتنع عليه الترك

∴ الواجب بالذات ليس بقادر (والعياذ بالله).

أمّا الكبرى فواضحة.

وأمّا الصّغرى: فهي في نظر المستشكل ناتجة عن الاستدلال على عموم القدرة بطريق توقف المعلول الممكن على وجوبه بالغير وذلك الغير هو الواجب بالذات.

الجواب: إنّما النقاش في كبرى ذلك القياس، حيث فهم من الوجوب معنى واحداً وهو الوجوب الذي يأتي من ناحية الغير، وما عَلِمَ صاحبُ هذا الإشكال أنْ لا مجبِرَ له (تعالى) وراء ذاته، وذلك لأنَّ ما وراء ذاته إما أنْ يكون شريكه أو معلول شريكه أو معلوله، وهذه الشقوق باطلة جزماً، أما الأول؛ فقد قامت أدلة التوحيد المحكمة على انّ واجب الوجود بالذات واحد، وإذ لا شريك فلا معلول لهذا الشريك، وامّا معلوله (تعالى) لا يصلح لأنَّ يؤثّر فيه، فيصيرّه موجَباً، وذلك لأنّه لكي يكون كذلك لابدَّ أن يكون أقوى واشدّ وجوداً منه (تعالى)، وهذا محال، لأنّه معلول لا حول له ولا قوة في حدوثه وبقائه إلاّ بالله تعالى.

إشارات الفصل:

عموم القدرة: هناك إشارات ثلاث تدل على عموم قدرته (تعالى)، ذكر المصنف رحمه الله واحدة على عَجَل وذلك في مفتتح كلامه عن القدرة، وهو ما اقتصرنا عليه دليلاً على عموم القدرة، وأمَّا الإشارتان الأخريان، فقد دلّتا على عموم القدرة تارة اعتماداً على الإمكان الذاتي وأخرى على الإمكان الفقري، لم نقف عندهما لتكرر روحهما في غير موضع من هذا الكتاب.

معنى الإيجاب والموجَب: «ولّما بلغ الكلام إلى هنا، فلا بأس أن نشير إلى حقيقة معنى الإيجاب والموجَب. فنقول: الموجَب ـ بصيغة المفعول ـ يطلق على فاعل يجب عنه الفعل لا بقدرة واختيار.... فلا يطلق إلاّ على الطبائع كالماء والنّار بالنسبة إلى مقتضى طبائعها، والموجِب ـ بصيغة الفاعل ـ يطلق على فاعل يجب منه الفعل بقدرة وإختيار.... وكلّ منهما قد يكون تامّاً ويكون ناقصاً، امّا الموجَب.... كالطبائع التي لا يتوقّف تأثيرها على حصول بعض الشرائط أو رفع بعض الموانع، وإنْ توقّف وحصل الشرائط وارتفع الموانع تكون العلة التامة حينئذ هو الفاعل مع تلك الشروط ورفع تلك الموانع، فالفاعل فقط ناقص وناقصة ـ كالطبائع التي يتوقفّ تأثيرها على أحدهما ـ وأمّا الموجب ـ.... فتامّة كل فاعل يفعل بقدرة وإختيار من دون توقّف فعله على شرط او رفع مانع، وناقصة ما توقّف فعله على أحدهما بعد حصول الشرط أو رفع المانع لا يخرج الفاعل عن النقصان، لأنّ التماميّة للفاعل مع تلك الشرائط، ورفع تلك الموانع، فالفاعل بمجرّده ناقص.....»[1].

---

(١) النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر، جامع الأفكار وناقد الأنظار، نشر: حكمت، ١٤٢٣هـق، الطبعة الأولى، ج ١، ص ٢٧٨.

الفصل السابع:

في حياته تعالى

الحيّ عندنا هو: (الدرّاك الفعّال)، فالحياة مبدأ الادراك والفعل ـ أي مبدأ العلم والقدرة ـ أو أمر يلازمه العلم والقدرة.

وإذ كانت الحياة تحمل علينا والعلم والقدرة فينا زائدتان على الذات، فحملهما على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينيّة، كالذات الواجبة الوجود بالذات، أولى وأحقّ، فهو (تعالى) حياة وحيّ بالذات، على أنّه (تعالى) مفيض لحياة كلّ حيّ، ومعطي الشيء غير فاقد له.

الشرح:

أمران اثنان يشتمل عليهما هذا الفصل، وهما:

١. ما هي الحياة؟

٢. هل له (تعالى) الحياة؟

الأول: تعريف الحياة

الحياة هي مبدأ العلم والقدرة، فكل شيء يكون عالماً قادراً فهو حيّ.

الأمر الثاني: ثبوت الحياة له (تعالى): بما أنَّ العلم والقدرة صادران أو لازمان للحياة فانّ وجودهما يكشف كشفاً إنيّاً عن وجودها، والأبحاث السابقة أظهرت وجود كل منهما وثبوته له (تعالى) فتكون الحياة ثابتة له (جلّ وعلا).

ما سواه (تعالى) حيّ وذلك كالإنسان، وحياته موجودة بالغير وما بالغير ينتهي إلى ما بالذات، والحياة بالذات هي لواجب الوجود بالذات، لأنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، ومن هذه الجهات الحياة، فالحياة واجبة الوجود له ـ تعالى ـ بالذات وهو المطلوب.

إشارات الفصل:

قال الفخر الرازي: «اعلم أنّ المراد من كونه حيّاً: إنّه يصحّ أنْ يعلم ويقدر، ولمّا ثبت بالدليل كونه قادراً عالماً، وكلّ ما كان موجوداً امتنع أنْ يكون ممتنع الوجود، يثبت أنّه تعالى يصحّ أنْ يعلم ويقدر، ولا معنى لكونه حيّاً إلاّ ذلك»[١].

للحياة معنيان: «.... الأول: المبدأ الذي يترتّب عليه التنمية والتغذية وتوليد المثل، وبعبارة أخرى هي كون الشيء بحيث يغذّي وينّمي ويولّد المثل. وهذه هي الحياة عند علماء الطبيعة، وهذا المعنى من الحياة يوجد في النّبات والحيوان، ويقابل الحيّ بهذا المعنى الجماد.

الثاني: مبدء وجوديّ يترتّب عليه العلم والقدرة، وبعبارة أخرى: هي كون الشيء بحيث يدرك ويفعل بإختياره، وهذا المعنى هو المراد من الحياة عند الحكماء الإلهيّين، وهذا المعنى من الحياة يوجد في الحيوان والمجرّدات وفي الواجب (تعالى).

وقد ظهر بما ذكرناه: أنّ بين المعنيين عموماً وخصوصاً من وجه بحسب المورد، فبعض ماله الحياة بالمعنى الأول له الحياة بالمعنى الثاني أيضاً، وبعض ماله الأولى ليس له الثانية، وبعض ماله الثانية ليس له الأولى»[٢].

الحياة أم الصفات: قسّم العلاّمة القيصري الصفات إلى قسمين[٣]:

---

(١) المطالب العالية مصدر سابق ٣: ٢١٧.

(٢) تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي على النهاية، مصدر سابق: ١١٨١.

(٣) مقدمة القيصري، مصدر سابق: ٣٤.

١. ماله الحيطة التامّة الكليّة.

٢. ما لا يكون كذلك في الحيطة.

ثم عدّد صفات القسم الأول والتي اعتبرها أمهات الصفات، واستهلّ الصفات بصفة الحياة: (الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام)، ثم أراد الإشارة إلى أنّ هذه الصفات ليست على شاكلة واحدة فيما بينها، كيفْ. وبعضها مشروط ببعض، اذ العلم مشروط بالحياة، أي لا علم من دون حياة، والقدرة بهما، فلا قدرة من دون علم وحياة وهكذا، وبهذا يظهر أنّ الحياة هي أم الصفات جميعاً.

الفصل الثامن:

في إرادته تعالى وكلامه

قالوا: (إرادته ـ تعالى ـ علمه بالنظام الأصلح)، وبعبارة أخرى: (علمه بكون الفعل خيراً)، فهي وجه من وجوه علمه ـ تعالى ـ كما أنّ السمع ـ بمعنى العلم بالمسموعات ـ والبصر ـ بمعنى العلم بالمبصرات ـ وجهان من وجوه علمه، فهو عين ذاته.

وقالوا: الكلام فيما نتعارفه لفظ دالّ على ما في الضمير كاشف عنه، فهناك موجود اعتباري ـ وهو اللفظ الموضوع ـ يدلّ دلالة وضعيّة اعتباريّة على موجود آخر، وهو الذي في الذهن، ولو كان هناك موجود حقيقي دالّ بالدلالة الطبعيّة على موجود آخر كذلك، كالأثر الدال على مؤثّره، وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتمّ في علّته، كان أولى وأحقّ بأن يسمّى: (كلاماً) لقوّة دلالته، ولو كان هناك موجود أحديّ الذات ذو صفات كمال في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما تترتّب عليه من الآثار عن وجوده الأحديّ، وهو الواجب ـ تعالى ـ كان أولى وأحقّ باسم الكلام، وهو متكلّمُ لوجود ذاته لذاته.

أقول: فيه ارجاع تحليليّ لمعنيي الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم والقدرة، فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة، وما نسب إليه تعالى في الكتاب والسنّة من الإرادة والكلام أريد به صفة الفعل، بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله.

الشرح:

الإرادة لون من ألوان العلم، كما السمع والبصر كذلك، حيث إنّ السمع هو العلم بالمسموعات والبصر هو العلم بالمبصرات، فكذلك الإرادة هي العلم بالنظام الاصلح، هذا ما اكتفى به المصنف رحمه الله في الحديث عن الإرادة.

أمّا الكلام فيمكن إثبات الكلام له تعالى من خلال معنى الكلام وأنّه بمعناه الأعم ما دلّ على معنى، فإذا ما قرأنا كتاباً ووجدناه قيّماً ذا فائدة وأفكار عميقة فإنّه يدلّ على معنى وهو ثقافة وعلم وسعة اطلاع المؤلّف، إذن كان ذلك الكتاب كلاماً، لأنّه كشف عن معنى، إذن الكلام ليس منحصراً بالكلام المتعارف، وهو ما يكون بالألفاظ الموضوعة للمعاني. أليس اللفظ آية وعلامة تدلّ على المعنى؟

أليس كل وجود من ذات أو كمال يدل على كمال له تعالى؟.... فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فالوجودات كلماته الفصيحة المنزّهة عن كل العيوب التي تخدش بفصاحة الكلمة، وهو جلّ وعلا متكلم بمثل هذا الكلام.

وهذا ما يمكن تلخيصه بلغة القياس التي هي لغة موزونة، كما الشعر حيث يوزن بأبحره المختلفة:

الوجودات تدل على معنى

كل ما يدلّ على معنى كلامٌ

∴ الوجودات كلام

كل ما له الكلام متكلمّ

الله تعالى له الكلام

∴ الله تعالى متكلّم

أما كبرى الأول فواضحة، وأمّا الصغرى فقد اتضحت، وكذلك كبرى الثاني، وأما صغراه فقد عرفت أنّ كلامه تعالى هو وجودات وكمالات.

إشارات الفصل:

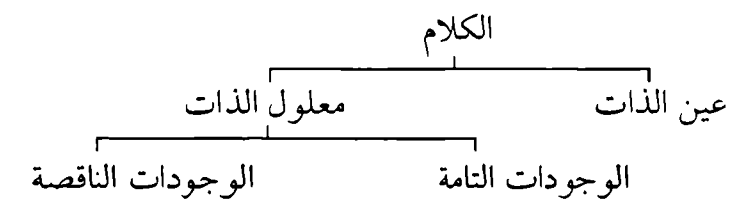
الألفاظ للمعاني العامّة: «إعلم أنّ من القواعد الذوقيّة المقرّرة عند أرباب المعرفة أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة، فلفظ الميزان عندهم موضوع لكل ما يوزن ويقاس به الشيء سواء كان من جنس الحديد أو من جنس غيره وسواء كان من قبيل القبّان وذي الكفّتين والشاقول والمسطر ونحوها، أو كان من قبيل الصرف والنحو والمنطق والعروض والعدل والعقل الكامل وغيرها، وسواء كان الشيء الموزون من الجواهر أو من الأعراض ومن الماديّات أو من المجرّدات ومن الأعيان والذوات أو من الصفات والملكات والأفعال والأعمال أو من غيرها، فعلى هذا يكون إطلاق الميزان على الصرف والنحو المعروض..... على سبيل الحقيقة لا على طريق التشبيه والمجاز؛ لأنّ كل واحد منها ممّا يوزن به ويقاس به....»[(١)]، وقس على هذا ما نحن فيه، من مسألة كلامه تعالى، وذلك عندما يكون معنى الكلام ما يدلّ به على معنى، والموجودات الآفاقية والانفسية ما يُدلّ بها على معان، فهي كلام حقيقة لا مجازاً.

أقسام الكلام: يمكن عرض الأقسام من خلال المخطّط التالي[(٢)].

---

(١) آشتياني، ميرزا مهدي، تعليقه على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، قسم المنطق، نشر: جامعة طهران، ١٣٧٢هـق، الطبعة الثالثة، ص ٨.

(٢) راجع المقصد الثالث من منظومة السبزواري ﷺ.



أما الكلام الذي هو عين الذات هو الكلام الذاتي، وهو ما يشار إليه في الدعاء: «يا من دلّ على ذاته بذاته». وأمّا الكلام الذي هو وجودات تامّة فهو العقول التي ليس لها حالة منتظرة، اذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام موجود لها بالفعل، بخلاف النفوس ووجودات عالم والمادة.

الفصل التاسع:

في فعله تعالى وانقساماته

لفعله ـ تعالى ـ بمعنى المفعول، وهو الوجود الفائض منه انقسامات بحسب ما تحصّل من الأبحاث السابقة كانقسامه إلى مجرّد ومادي، وانقسامه إلى ثابت وسيّال، والى غير ذلك.

والمراد في هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدّم سابقاً أنّ العوالم الكليّة ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال وعالم المادّة.

فعالم العقل مجرّد عن المادّة وآثارها.

وعالم المثال مجرّد عن المادة دون آثارها ـ من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها ـ ففيه أشباح جسمانيّة متمثّلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام يشبه نظامها في عالم المادّة، غير أنّ تعقّب بعضها لبعض بالترتّب الوجودي بينها، لا بتغيّر صورة إلى صورة، أو حال إلى حال، بالخروج من القوّة إلى الفعل من طريق الحركة، على ما هو الشأن في عالم المادّة، فحال الصور المثاليّة في ترتّب بعضها على بعض حال الصور الخيالية من الحركة والتغيّر، والعلم مجرّد لا قوّة فيه ولا تغيّر، فهو علم بالتغيّر لا تغيّر في العلم.

وعالم المادّة بجواهرها وأعراضها مقارن للمادّة.

والعوالم الثلاثة مترتّبة وجوداً، فعالم العقل قبل عالم المثال، وعالم المثال قبل عالم المادّة وجوداً، وذلك لأنّ الفعلية المحضة التي لا تشوبها قوّة اقوى وأشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً أو تشوبه قوّة، فالمفارق قبل المقارن للمادّة، ثم

العقل المفارق أقل حدوداً وقيوداً وأوسع وأبسط وجوداً من المثال المجرّد، وكلّما كان الوجود أقوى وأوسع كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشككّة أقدم، ومن المبدأ الأول ـ الذي هو وجود صرف ليس له حدّ يحدّه ولا كمال يفقده ـ أقرب، فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع، ويليه عالم المثال، ويليه عالم المادّة.

ويتبيّن بما ذكر: أنّ الترتيب المذكور ترتيب في العليّة ـ أي إنّ عالم العقل علّة مفيضة لعالم المثال، وعالم المثال علّة مفيضة لعالم المادّة.

ويتبينّ أيضاً بمعونة ما تقدم ـ من أنّ العلّة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف ـ أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة. ففي عالم المثال نظام مثاليّ يضاهي النظام الماديّ، وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابقه، لكنّه موجود بنحو أبسط وأجمل، ويطابقه النظام الربوبي الموجود في عالم الواجب تعالى.

الشرح:

بعد أنْ ثبت في الفصول السابقة أنّه تعالى هو الفاعل المستقلّ الذي يكون منشأ لكل أثر، أراد المصنف ﷺ أن يشير إلى أنّ الأثر الصادر عنه تعالى ليس على شاكلة واحدة، بل هناك تفاوت واختلاف، حيث إنّ من فعله ما هو مجرّد عن المادة ذاتاً وآثاراً، ومنْ فعله ما هو مجرّد عنها ذاتاً لا آثاراً، ومن فعله ما هو مادي ذاتاً وآثاراً. وهذا ما يسمّى بالعوالم الكلية الثلاثة، والتي هي:

١. عالم العقل.

٢. عالم المثال.

٣. عالم المادة.

والكلية ها هنا ليس بالمعنى المنطقي وإنّما هي بمعنى السعة الوجودية، حيث إنَّ العالَم الأوسع وجوداً يكون كلياً بالنسبة للأضيق، وذلك كعالم العقل بالنسبة للمثال، أو الأخير بالنسبة للمادة. الأمر الأهم في هذا الفصل هو بيان العلاقة بين هذه العوالم الثلاثة بعد أن تمّت الإشارة إلى (ما) الشارحة لكل منها. حيث ذكر ﷺ نحوين من العلاقة:

١. الترتّب الطولي فيما بينها.

٢. التوافق والتطابق.

الترتّب الطولي بين العوالم: هناك ترتّب طولي بين العوالم الثلاثة المذكورة بمعنى أنّ بينها عليّة ومعلولية، حيث يكون العقل علّة للمثال الذي بدوره يكون علة للمادة، وذلك لأنَّ الاشدّ وجوداً هو العلة للأضعف، والمجرّد عن المادة وآثارها أشدّ من المجرّد عن المادة دون آثارها والذي

هو أشدّ من الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى المادة كما يحتاج في إيجاده.

التطابق بين العوالم: يمكن الاستدلال على هذا التطابق المدّعى بين العوالم الثلاثة المذكورة، بالعليّة والمعلولية، حيث إنّ المعلول هو عبارة عن العلّة لكنّه بوجود أنزل والعلة هي المعلول لكنها بوجود أرفع، وبعبارة أخرى: العلة هي المعلول مترفعاً والمعلول هو العلة متنزلة، فإذا كان عالم المثال معلولاً لعالم العقل فهو العقل متنزّلاً والعقل هو المثال مترفّعاً، وكذلك الأمر بالنسبة لعالمي المثال والمادة، وبهذا يثبت التطابق بين هذه العوالم.

لفتة: لما كان المصنف ﵀ في صدد الحديث عن عالم المثال وأنّ فيه أشباحاً جسمانية متمثلة ـ أي موجودات ذات مقدار وشكل من دون مادة، فهي كأظلال لما في عالم المادة من الأجسام ـ وانّ هناك نظاماً بين وجودات ذلك العالم شبيهاً بنظامها الذي في عالم المادة، أراد أنْ يشير إلى فارق بين النظامين الموجودين في عالم المثال وفي عالم المادة، وحيث قد وقفنا على النظام السائد في عالم المادة وانّه هو نظام الخروج من القوّة إلى الفعل، فيبقى النظام الحاكم في عالم المثال غامضاً لكنّه ﵀ بادر إلى توصيف ذلك النظام وأنّه على نحو الترتّب الوجودي لا على نحو الخروج من القوّة إلى الفعل. اذ لا مادة في عالم المثال حتى يكون هناك خروج منها إلى الفعل، وذلك؛ «لأنَّ الصور المثالية مجرّدات والمجرّد لا حركة ولا زمان فيه فلا يعقب بعضها بعضاً على ما تعقب أجزاء الحركة بعضها لبعض، بل التعاقب فيها بترتب وجود بعضها على بعض فللصور المثالية اجتماع في الوجود مع تعاقب بعضها لبعض كما أنّ الصور الخياليّة كذلك

فانّ حصول كلّ جزء من الحركة في الذهن عند العلم الحسيّ يتوقّف على حصول جزء مقدّم عليه في الذهن لكن تلك الأجزاء المترتب بعضها على بعض مجتمعة في الوجود عند الخيال.....»[1]، ألا ترى أنْ لا تقدّم زمانيّ بين حركة اليد والمفتاح لكننا نجزم بتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وذلك لأنّها هي المؤثرة في حركة المفتاح، ولابدّ من تقدّم المؤثر، وهو ما يسمّى بالتقدّم الرتبي.

---

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٣٠٢.

إشارات الفصل:

تقسيم رباعي وخماسي: التقسيم الثلاثي الذي تقدّم لعالم الإمكان إنّما هو يستقيم عند من يعترف بوجود عالم المثال، والاّ فالعالم ثنائي:

١. عقل

٢. مادة

حيث أنكر المشّاء عالم المثال، وهذا ما ستقف عليه لاحقاً. لكنّ هناك تقسيمين آخرين، بل تقسيمات عدة، كلّ ينطلق من خلفيّة معرفيّة خاصّة نابعة من رؤية كونية معيّنة. لكننا سوف نكتفي ها هنا بالإشارة إلى تقسيمين آخرين، وهما التقسيم الربّاعي والتقسيم الخماسي.

عالم الوجود

موجود ناقص　　موجود مستكفي　　موجود تام　　موجود فوق التمام

الموجود الناقص: هو الموجود الفاقد للكمال، ولا ينهض هو بسدّ ذلك النقص.

الموجود المستكفي: هو الموجود الفاقد لبعض الكمالات، وهو غير محتاج في سدّ ذلك النقص إلى مواد خارجيّة.

الموجود التام: هو الموجود الواجد لكمالاته المناسبة له بالفعل.

الموجود فوق التمام: هو الموجود الذي لا يشذُّ عنه كمال وجودي، وهو الذي يفيض على الموجودات كمالاتها اللائقة بها.

الأول هو عالم المادة أو عالم الطبيعة، والثاني هو عالم النفس والثالث عالم العقل والرابع هو الواجب تعالى وعالمه العالم الربوبي.

الأول هو عالم حضرة الغيب المطلق، والثاني هو الجبروت والثالث هو عالم الملكوت والرابع هو عالم الملك أو عالم الناسوت، والخامس هو عالم الحضرة الجامعة(١).

لا شكّ أنّ هناك فرقاً بين التقسيم الثلاثي من جهة والتقسيمين الرباعي والخماسي من جهة أخرى، حيث إنّ الأول تقسيم للوجود الإمكاني دون الآخرين حيث كانا أعم من الوجود الإمكاني، حيث شملا ما هو خارج دائرة عالم الإمكان وذلك من خلال شمول الرباعي للموجود فوق التمام، ومن خلال شمول الخماسي لحضرة الغيب المطلق والأعيان الثابتة التي هي في دائرة الصقع الربوبي.

دور العوالم في المعرفة: هناك بحث مهم من أبحاث مسألة أو نظريّة المعرفة البشرية وهو ما يّسمى بـ(منابع المعرفة)، وهذا إنّما يتمٌّ بناء على عدم القول بذاتية العلوم للنفس، وانّ المنبع إنّما هو من خارج النفس، حيث اختلف في هذه المنابع سعة وضيقاً، حيث ذهب البعض إلى أنّ العوالم الثلاث من منابع المعرفة البشرية وراح كلٌ يبحث في كيفيّة الإفادة من هذه المنابع، وهي أبحاث ذات قيمة على مستوى البحث في المعرفة البشرية، وهي لابدَّ منها قبل الولوج إلى البحث الفلسفي وهذا ما اشرنا إليه عند شرح مدخل هذا الكتاب.

---

(١) مقدمة القيصري، مصدر سابق: ٦٩ـ ٧٠.

الفصل العاشر:

في العقل المفارق وكيفيّة حصول الكثرة فيه لو كانت كثرة فيه

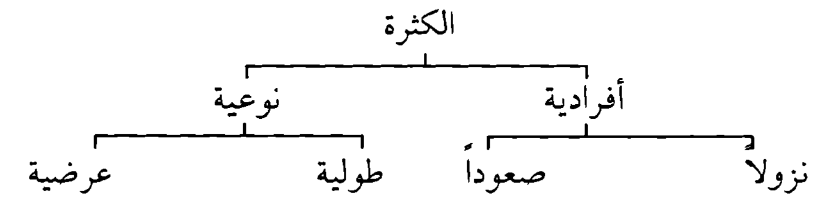
وليعلمْ: أنّ الماهية لا تتكثّر تكثّراً افراديّاً إلاّ بمقارنة المادّة، والبرهان عليه: أنّ الكثرة العدديّة إمّا أن تكون تمام ذات الماهية، أو بعض ذاتها، أو خارجة من ذاتها إمّا لازمة أو مفارقة، والأقسام الثلاثة الأُول يستحيل أن يوجد لها فرد، اذ كلّما وجد لها فرد كان كثيراً، وكلُّ كثير مؤلّف من آحاد، والواحد منها يجب أنْ يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية، وهذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد. فلا يتحقّق لها واحد، فلا يتحقّق كثير، هذا خلف، فلا تكون الكثرة إلاّ خارجة مفارقة، يحتاج لحوقها إلى مادّة قابلة، فكلّ ماهية كثيرة الأفراد فهي ماديّة، وينعكس عكس النقيض إلى أنّ كلّ ماهية غير ماديّة، وهي المجرّد وجوداً لا تتكثّر تكثّراً افراديّاً، وهو المطلوب.

نعم، تمكن الكثرة الافراديّة في العقل المفارق لو استكملت أفراد من نوع ماديّ، كالإنسان، بالحركة الجوهريّة من مرحلة الماديّة والإمكان إلى مرحلة التجرّد والفعليّة، فتستصحب التميز الفردي الذي كان لها عند كونها ماديّة.

ثم إنّه: لمّا استحالت الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرة فهي الكثرة النوعيّة، بأن توجد منه أنواع متباينة كلّ نوع منها منحصر في فرد، ويتصوّر ذلك على أحد وجهين: إمّا طولاً وإمّا عرضاً، والكثرة طولاً، أن يوجد هناك عقل ثمَّ عقل إلى عدد غير معيّن، كلّ سابق منها علّة فاعلة للاحقه مباين له نوعاً، والكثرة عرضاً: أن يوجد أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علة لبعض ولا معلولاً، وهي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها.

الشرح:

يتعرّض المصنّف رحمه الله إلى نوعين من الكثرة، وذلك في عالم العقول، وهما الكثرة: العددية الافرادية والكثرة النوعيّة، حيث يذهب إلى استحالة الأولى ووقوع الثانية، ثم أشار إلى أنّ الثانية وهي الكثرة النوعية تنقسم إلى: كثرة طولية، وأخرى عرضيّة وإليك خلاصة ما تقدّم من خلال المخطط التالي:



وجه استحالة الكثرة الافراديّة: لقد سمعت[1]، أنّ الكثرة الأفراديّة مستحيلة في عالم العقول، وليس كذلك الكثرة النوعية، حيث هي واقعة لا ريب فيها في الطول والعرض، وذلك عند حكماء المشاء والإشراق وذلك على سبيل التوزيع عليهما، إذ سوف يأتي انّ المشاء ينفي وجود العقول العرضية، وينسب عملها الذي يسندها إليها مثبتوها إلى آخر العقول الطولية، والذي يسّمونه: (العقل الفعّال)، والسؤال عن سبب استحالة الكثرة الافراديّة وجيه وملح، والجواب عليه من خلال البرهان المسوق بالطريقة المعهودة التالية:

الفرض: الإنسان ماهية كثيرة الأفراد.

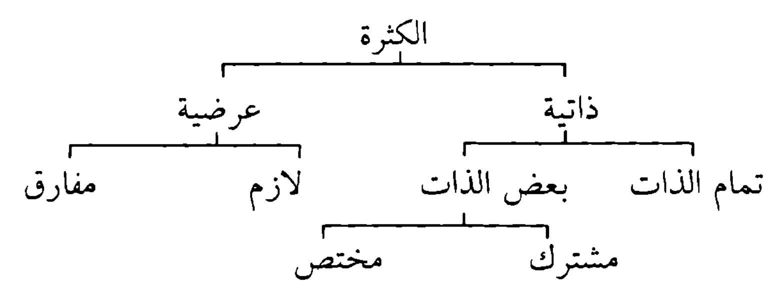
المدّعى: الإنسان لكونه ماهية مادية كان كثير الأفراد.

البرهان: قبل الشروع في هذا البرهان لا باس بمخططّ يظهر العلاقات

---

(١) لقد تقدم هذا البرهان سابقاً، وذلك في المرحلة الخامسة، في الفصل الأخير منها.

المفترضة بين الكثرة والماهية:



رأيت أنّ الأقسام خمسة، وهي كذلك حصراً عقلياً، لكننا سنتعامل مع القسم الثاني من الذاتي على أنّه قسم واحد؛ وذلك رعاية للاختصار، فتكون الأقسام التي يراد علاجها هي التالية:

١. الكثرة تمام الذات.

٢. الكثرة بعض الذات، سواء كانت مشتركة أم مختصّة.

٣. الكثرة لازم لا ينفكّ.

٤. الكثرة عرض مفارق.

الثلاثة الأولى باطلة، والدليل على بطلانها، القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت الكثرة تمام أو بعض أو لازماً لا يفارق ماهية الإنسان، لما وجد لها فرد من الأفراد، والتالي باطل جزماً، فالمقدم مثله، فليست الكثرة تمام أو بعض أو لازماً لا يفارق الذات، ولا نحتاج إلاّ لبيان وجه الملازمة، إذ بطلان اللازم جليّ واضح.

بيان الملازمة: انّ الأقسام أو الشقوق الثلاثة الآنفة الذكر لو كانت كذلك بالنسبة لماهيّة من الماهيات، لما كانت تلك الماهية إلاّ كثيرة، والاّ لما كانت الكثرة ذاتية أو عرضاً لازماً، وقد سمعت مراراً أنّه يستحيل سلب الذات والذاتي عن الذات وكذلك اللاّزم، والاّ فهو ليس بلازم. وما دام الأمر

كذلك فلن يوجد عندنا واحد، وإذ لا يوجد واحد فلا كثير ولا كثرة، لأنّ الكثرة تتقوّم بتراكم واحدات، واذ لا كثرة فلا ماهية أصلاً، لأنّنا فرضنا انّ الكثرة ذاتيّ أو لازم لا ينفك عن الماهية، وبالتالي فإنّ عدم الكثرة التي هي ذاتي يكون سبباً لذيّه الذي هو الماهية، وامّا عدم اللازم فهو كاشف عن عدم الملزوم الذي هو الماهية، وهذا خلف، لأنّنا فرضنا ماهيّة موجودة ولها أفراد.

إذن ففرض الكثرة الذاتية او اللازمة للماهية يؤدي ليس إلى عدم وجود أفراد لها وحسب، بل يؤدي إلى عدم وجودها أصلاً. ومن الطبيعي فلا أفراد لماهيّة لا وجود لها.

فإذا بطلت الشقوق الثلاثة المذكورة يتعيّن الشق الرابع، وهو كون الكثرة عرضاً مفارقاً للماهيّة. ومن المعلوم أنّ المعروض لشيء لابدّ أن يكون عنده استعداد لعروض ذلك العارض والاستعداد أثر خارجي لاتصافه بمواصفات الوجود الخارجي، من شدّة وضعف وقرب وبعد، ومن الواضح أنّ هذا الاستعداد ليس جوهراً بل هو عرض، ومن المعلوم أيضاً انّ العرض متقّوم وجوده بموضوع، وقد سمعت انّ ذلك الموضوع هو المادة، فإذا كانت الكثرة عرضاً بالنسبة لماهية الإنسان ـ مثلاً ـ فلابدّ أنّ تكون ذات استعداد، وبالتالي ذات مادة لكي تكون موضوعاً لذلك الاستعداد. إذن: كل ماهيّة كثيرة الأفراد فهي مادية، وتنعكس هذه الموجبة الكلية بعكس النقيض الموافق إلى كلية موجبة أيضاً وهي: كل ماهية مجرّدة غير كثير الأفراد، أي منحصرة بفرد واحد، وهو المطلوب. فالإنسان كثير الأفراد لأنّ ماهيته ماديّة.

هذه الكثرة الممتنعة إنّما هي في عالم ما قبل المادة والتي أشرنا إليها

بالكثرة نزولاً، وأمّا في عالم ما بعد المادة فهي ممكنة بل واقعة، والسرّ في ذلك أنّ الافراد في عالم ما بعد المادة ذات تميّز فرديّ كان لها لمّا كانت في عالم المادّة، ولا بأس في ذلك؛ «فانّ حصول ذلك التميّز وحدوثه وانْ كان متوقّفا على الاستعداد، إلاّ ان بقاءه لا يتوقف عليه، كيف، والاستعداد يبطل بتحقّق الفعلية المستعد لها....»[1]، وبالتالي يندفع ما قد يورد من اشكال على امتناع الكثرة الأفرادية لأفراد الإنسان بعد انتقالهم بالموت إلى عالم المثال والعقل، فإنّها أفراد لنوع واحد وماهية واحدة، وهي مجرّدة عن المادة، «ولا يخفى عليك انّ هذا الاشكال إنّما يتمشّى على القول بكون الإنسان ماهية نوعيّة ـ كما هو المشهور..... وأمّا على كونه جنساً تندرج تحته أنواع ـ حيث إنّ أفراد الإنسان تختلف في بدء تكوّنها من جهة الاستعداد والقابليّة والملكات، فإنّ الشرائط الموجودة في غذاء الوالدين وأبدانهما وما كانا ينويان من النيّات وما حصلا عليه من الأخلاق والملكات، بل الظروف الموجودة للأجداد وأجداد الأجداد، كلّها مؤثرة في قابليتها واستعدادها، وأيضاً النيّات والأفعال والملكات الحاصلة منها بعد ورودها الدنيا، كلّها مؤثرة في بناء جوهر الإنسان وذاته، قال أمير المؤمنين عليه السلام: (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) ـ فلا موقع لهذا الاعضال حتّى يحتاج إلى حلّه ودفعه»[2]. ولنعم ما قال الشيخ الأكبر ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان[3]

---

(١) نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي، مصدر سابق: ١٢١٧.

(٢) نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي، مصدر السابق: ١٢١٦.

(٣) ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، أعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٥هـق، الطبعة الأولى.

وبيـــت لأوثـــان وكعبـــة طـــايف وألـــواح تـــوراة ومـــصحف قـــرآن

إذن لقد تمّ الكلام حول الكثرة الافراديّة بشقّيها النزولـي والـصعودي، وقد بقي الكلام حول الكثرة النوعية بشقّيها الطولي والعرضي. حيـث ذكـر المصنف ﵀ أنّ الكثرة النوعيّة الطولية هي عبارة عن عقول ذات عدد معيّن بين السابق منها واللاحق علاقة العليّة والمعلوليّة، حيث يكون العقل السابق علة فاعلة للعقل اللاّحق، بينما الكثرة العرضية فهي عبارة عن عقول متعدّدة لا علية ولا معلولية بينها تأخذ على عاتقها مهمة تدبير الأنواع الماديّـة التـي تكون بحذائها في عالم المادة.

إشارات الفصل:

سؤال: هؤلاء الذين ذهبوا إلى العقول الطولية والى أنَّ بينها عليّة ومعلوليّة والى أنَّ كل عقل هو نوع مباين للآخر، كيف وفَّقوا بين عليّة عقل لآخر مع التباين النوعي بين الواحد منهما والآخر؟

وكذلك يوّجه السؤال إلى الحكمة الرائجة حكمة المشاء ـ على ما نسب إليهم من أنّ الوجود حقائق متباينة بتمام الذات.

ملاحظة: جاء العنوان وهو يَعدُ ببيان كيفيّة حصول الكثرة فيه، لكنّ شيئاً من هذا لم يقع في هذا الفصَل، وإنّما الذي وقع أمر لم يعلن عنه في العنوان، حيث إنّ الذي جاء في الفصل انّ الكثرة لا تحدث إلاّ في عالم المادة وإنْ كانت تبقى في عالم المفارقات الذي هو ما بعد عالم المادّة، بينما جاء الفصل الحادي عشر ليحمل على عاتقه انجاز ما وعد به عنوان هذا الفصل الذي هو العاشر.

سؤال آخر: «فإنْ قلت: كما أن الأرواحِ أي القوة الناطقة ـ بعد مفارقتها عن الأبدان نفوس مجرّدة متشخّصة... فلتكن قبل تعلّقها بالأبدان أيضاً وجودات متمائزة...»[1].

وبعبارة أخرى: لما تجوّز كثرة المجرّدات صعوداً ويقال بامتناعها نزولاً؟ وكيف يقال بعقول عرضيّة متكافئة وهي كثيرة في عالم لا مادة فيه؟[2].

---

(١) شرح المنظومة ـ قسم المنطق ـ اللآلي المنتظمة ـ مصدر سابق: ص ١٢٤، وكذلك راجع المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ص ٢٤٠، قدّمه وصحّحه: الاستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، نشر: مركز النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ت ١٤٢٢هـ.ق.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: تصحيح وتعليق: آية الله حسن حسن زاده الآملي، ج ٢، ص ٦٠.

الفصل الحادي عشر:

في العقول الطوليّة وأوّل ما يصدر منها

لمّا كان الواجب (تعالى) واحداً بسيطاً من جميع الجهات امتنع ان يصدر منه الكثير، سواء كان الصادر مجرّداً كالعقول العرضيّة أو ماديّاً كالأنواع الماديّة؛ لأنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، فأوّل صادر منه (تعالى) عقل واحد، يحاكي بوجوده الواحد الظليّ وجود الواجب (تعالى) في وحدته.

ولمّا كان معنى أوّليتّه هو تقدّمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة، وهو العليّة، كان علّة متوسطّة بينه (تعالى) وبين سائر الصوادر منه، فهو الواسطة في صدور ما دونه، وليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبيّة التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدّم البرهان عليها، وذلك لأنَّ صدور الكثير ـ من حيث هو كثير ـ من الواحد ـ من حيث هو واحد ـ ممتنع، على ما تقدّم والقدرة لا تتعلّق إلاّ بالممكن، وأمّا المحالات الذاتية الباطلة الذوات، كسلب الشيء عن نفسه، والجمع بين النقيضين ورفعهما ـ مثلاً ـ فلا ذات لها حتّى تتعلّق بها القدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة وتقييداً لإطلاقها.

ثمّ إنّ العقل الأول وإن كان واحداً في وجوده بسيطاً في صدوره لكنّه لمكان إمكانه تلزمه ماهيّة اعتباريّة غير أصيلة؛ لأنَّ موضوع الإمكان هي الماهيّة، ومن وجه آخر هو يعقل ذاته ويعقل الواجب (تعالى)، فيتعددّ فيه الجهة، ويمكن أن يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد.

لكنّ الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغاً لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأول، فلابدّ من صدور عقل ثان ثمّ ثالث وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبيّن: أنّ هناك عقولاً طوليّة كثيرة، وإن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها.

الشرح:

يتضمَّن هذا الفصل أمرين رئيسين:

١. الصّادر الأول واحد.

٢. كيفيّة حصول الكثرة الطولية.

وإن كان من حق الأمر الرئيس الثاني أن يكون أولاً، لكننا سنقتفي خطوات المصنِّف ﷺ، حيث بدأ بالصادر الأول ثم عرّج على كيفيّة حصول الكثرة.

الصادر الأول عقل واحد: وقد استدل لذلك بدليل يمكن عرضه من خلال التالي:

الواحد   لا يصدر عنه إلاّ الواحد

الواجب (تعالى)   واحد

∴ الواجب لا يصدر عنه إلاّ الواحد

وقد اتضحت كبرى هذا القياس وصغراه فيما سلف من أبحاث، لكنّه قد يتساءل بأنَّ الواحد الصادر قد يكون عقلاً وقد يكون مثالاً وقد يكون مادّة، فلماذا حُسم الأمر مباشرة لصالح العقل؟

الجواب: لأنَّ العقل هو الأكثر مسانخة للواجب (تعالى) من المثال والمادة.

إذن فالدليل السابق أعمُ من المدّعى، فلابدَّ من دليل آخر لإثبات طبيعة الواحد الصادر عنه (تعالى).

إشكال ودفع: لقد كان الموضع الأنسب لطرح هذا الإشكال في الفصل

الخامس من المرحلة السابعة مرحلة العلّة والمعلول، حيث تضمنّ الفصل المشار إليه قاعدة الواحد.

أمّا الاشكال: انّ القول باستحالة صدور الكثير عنه (تعالى) قول يلزم منه تحديد قدرته (تعالى)، وقد قام الدليل فيما سلف من فصول على عموم قدرته تعالى لكّل شيء.

الجواب: ليس فيما نحن فيه تحديد لقدرته (جلّ وعلا)، وذلك لأنّ متعلق القدرة هو الشيء الممكن لا الممتنع لأنّه ـ أي الممتنع ـ بطلان وعدم، والقدرة لا تتعلق بما يكون كذلك. واليك مزيد كلام من خلال لغة القياس:

الممتنع غير متعلّق للقدرة

صدور الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد ممتنع

∴ صدور الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد غير متعلق للقدرة

أمّا الصغرى، فلأنّ الممتنع لا شيئيّة له حتى يكون متعلّقاً للقدرة، إذ هو باطل الذات وأما الكبرى، فقد وقفت على حقيقة أمرها في مباحث العلة والمعلول.

إذن تبقى القدرة الإلهية على عمومها، وهذا ما يمكن الإشارة إليه بالقياس التالي:

الذات غير محدودة

القدرة عين الذات

∴ القدرة غير محدودة

امّا الصغرى، فلأنّ كل صفة من صفاته هي عين ذاته (تعالى)، وامّا الكبرى فلأنّه ثبت انّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع

الجهات. لا يفقد كمالاً، والا لكان محدوداً من جهة ذلك الكمال.

إذن ثبت أنّ أوّل صادر عنه (تعالى) هو العقل الأول.

الأمر الثاني: كيفيّة حصول الكثرة الطوليّة: رُبَّما يقال: اذا كان الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، فسوف لن يوجد عندنا الكثير، وذلك لأنَّ الواجب (تعالى) لا يصدر عنه إلاّ عقل واحد، وهذا العقل الواحد وفقاً لقاعدة الواحد سوف لن يصدر عنه إلاّ الواحد، وهكذا، فلن تصل النوبة لوجود كثرة عرضيّة، وهذا تال باطل ولا شكّ في ذلك، إذن كيف نوفّق بين القاعدة وبين صدور الكَثير؟

لقد تقدّم فيما تقدّم من أبحاث سيما في بحث قاعدة الواحد أنّ الواحد لا يصدر عنه الكثير ليس مطلقاً وإنّما الكثير بما هو كثير، وأمّا الكثير بما هو واحد فلا بأس ولا ضيرفي صدوره من الواحد، وهذا ما يمكن تصويره من خلال كيفيّتين:

الأولى: للعقل الأول اعتباران: اعتبار وجوده واعتبار إمكانه، امّا من ناحية اعتبار وجوده فهو واحد صحّ صدوره من الواحد، ومن جهة إمكانه يصبح ذا ماهية، لأنّك عرفت أنَّ الإمكان لازم الماهية، فهو أي العقل من ناحية الاعتبار الثاني ذو كثرة اعتباريّة، فانّ له وجوداً وماهيّة.

الثانية: هذا العقل مجرّد، وكل مجرّد عاقل لذاته ولعلّته، وهذه كثرة اعتباريّة أيضاً، مع انّ العقل الأول واحد في وجوده بسيط في صدوره، وهذه الكثرة في هذا العقل تكفي لصدور أكثر من معلول واحد، وهذا صدور للكثير بما هو كثير من الواحد لا بما هو واحد بل من الواحد بما هو كثير. وتتكثر الجهات إلى أنْ تصل إلى عقل يصحّ صدور العالم التالي لعالم العقل وهو عالم المثال. إذن هناك عقول طوليّة متعددة كثيرة، لا يمكن الوقوف عند عدد محدّدٍ لها.

إشارات الفصل:

الصادر الأول: هناك اختلاف بين الحكماء من جهة والعرفاء من جهة أخرى حيث يذهب الحكماء إلى أنّ الصادر الأول هو العقل بينما العرفاء لا يقبلون بالعقل صادراً أولاً، وإنّما يعدّونه المخلوق الأول. حيث يميّزون بين أوّل ما صدر وأوّل ما خلق، ويعتقدون بأشرفيّة أول ما صدر والذي هو عندهم هو الوجود المنبسط على المظاهر الخلقيّة أو ما يسمّى بالنفس الرحماني، لكنّ هناك مورد اتفاق بين الفريقين وهو أنّ ما يصدر عنه ـ تعالى ـ إنّما هو واحد، إذ «.... الحقّ سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلاّ الواحد.... وذلك عندنا ـ أي اهل المعرفة ـ هو الوجود العالم المفاض على أعيان المكونات ما وجد منها وما لم يوجد ممّا سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمّى أيضاً بالعقل الأول وبين سائر الموجودات، وليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة......»[1].

دليل الحكيم: تقدّم أنّ هناك اتفاقاً على انّ الصادر الأول او المخلوق الأول لابدّ وأنّ يكون واحداً. وذلك استناداً إلى قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد) لكن سمعت آنفاً الاختلاف في حقيقة ذلك الواحد وانّه هل هو العقل أم هو شيء آخر. لقد أقام الحكماء الدليل لإثبات أنّ العقل هو الصادر الأول دون غيره، واعتبروا الغير هو النفس أو العرض أو الصورة أو الهيولى، حيث قالوا باستحالة أنْ يكون واحد مما ذكر صادراً أوّلاً عن الواحد تعالى، ولنضع الاحتمالات جميعاً في الشكل التالي:

---

(١) الفناري، حمزة، مصباح الأنس، تعاليق عدة من الأعلام، صحّحه وقدم له: محمد خواجوي، نشر: مولى، ١٤٢٦هـق، الطبعة الثانية، ص ٢١.

أمّا النّفس فلا تصلح لأنْ تكون صادراً أوّلاً أو معلولاً أولاً، وذلك لأنَّ النفس وكما عرفت سابقاً أنها اسم لما يكون مبدأ لصدور الآثار المترتبة على الجسم، فلا نفس من دون جسم، فانّ صدرت من دون جسم فهو خلف كونها نفساً، وان صدرت مع الجسم، فقد صدر الكثير من الواحد ولو كان الصادر الأول عرضاً، فإنْ صدر من دون موضوع فهو ليس بعرض، وإلاّ فقد صدر الكثير من الواحد.

وإنْ كان الصادر الصورة دون المادة أو المادة دون الصورة، يلزم منه انفكاك ما لا ينفكّان وهما الصورة والمادّة، وان صدرا معاً فقد صدر الكثير من الواحد، وبما انّهما لا يصدران معاً، فلا يكون الجسم صادراً أوّلاً، لأنّه مركّب منهما، من المادة الأولى والصورة الجسمية، وهناك لوازم أخرى أيضاً.

فاذا استحال صدور الأمور المذكورة فيتعيّن ان يكون الصادر الأول هو العقل دون سواه.

وبحسب قول السبزواري رحمه الله:

وهذه الأقسام لمّا بطلت — فوحدة المبدء عقلاً اقتضت

الفصل الثاني عشر:

في العقول العرضية

أثبت الإشراقيّون في الوجود عقولاً عرضيّة، لا عليّة ولا معلوليّة بينها، هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم الماديّ، يدبّر كلٌ منها ما يحاذيه من النوع، وتسمى: (أرباب الأنواع) و(المثل الافلاطونية)، لأنّه كان يصرُّ على القول بها، وأنكرها المشّاؤون، ونسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطّوليّة الذي يسمونه: (العقل الفعّال).

وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها، وأصحُّ الأقوال فيها ـ على ما قيل ـ هو أنّ لكل نوعٍ من هذه الأنواع المادية فرداً مجرّداً في أوّل الوجود واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النّوع، يعتني بأفراده الماديّة، فيدبّرها بواسطة صورته النوعيّة، فيخرجها من القوّة إلى الفعل بتحريكها حركة جوهريّة بما يتبعها من الحركات العرضيّة.

وقد احتجّوا لإثباتها بوجوه:

منها: أنّ القوى النباتيّة ـ من الغاذية والنّامية والمولّدة ـ أعراض حالّة في جسم النبات متغيّرة بتغيرّه متحلّلة بتحلّله، ليس لها شعور وادراك، فيستحيل أنْ تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب والأفاعيل المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة، على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحيّر فيه العقول والألباب، فليس إلاّ أنّ هناك جوهراً مجرّداً عقليّاً يدبّر أمرها ويهديها إلى غايتها، فتستكمل بذلك.

وفيه: أنّ من الجائز أنْ ينسب ما نسبوه إلى ربّ النوع إلى غيره، فإنّ أفعال كل نوع مستند إلى صورته النوعيّة، وفوقها العقل الأخير الذي يثبته المشاؤون، ويسّمونه: (العقل الفعّال).

ومنها: أنّ الأنواع الواقعة في عالمنا هذا ـ على النظام الجاري في كلّ منها دائماً من غير تبدّل وتغيّر - ليست واقعة بالاتفاق، فلها ولنظامها الدائمي المستمرّ علل حقيقة، وليست إلاّ جواهر مجرّدة توجد هذه الأنواع وتعتني بتدبير أمرها، دون ما يتخرّصون به من نسبة الأفاعيل والآثار إلى الأمزجة ونحوها من غير دليل، بل لكل نوع مثال كليٌ يدبر أمره، وليس معنى كليّته جواز صدقه على كثيرين، بل إنّه لتجرّده تستوي نسبته إلى جميع الأفراد.

وفيه: أنّ الأفعال والآثار المترتبّة على كل نوع مستندة إلى صورته النوعيّة، ولولا ذلك لم تتحقّق نوعيّة لنوع، فالأعراض المختصّة بكل نوع هي الحجّة على أنّ هناك صورة جوهريّة هي المبدأ القريب لها، كما أنّ الأعراض المشتركة دليل على أنّ هناك موضوعاً مشتركاً.

ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعيّة، وفاعل الصور النوعيّة ـ كما تقدّم ـ جوهر مجرّد يفيضها على المادة المستعدة، فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات، وأمّا أنّ هذا الجوهر المجرّد عقل عرضيٌ يخصّ النوع ويوجده ويدبّر أمره، أو أنّه جوهر عقليٌ من العقول الطوليّة إليه ينتهي أمر عامّة الأنواع، فليست تكفي في إثباته هذه الحجّة.

ومنها الاحتجاج على إثباتها بقاعدة إمكان الأشرف، فإنّ الممكن الأخسّ اذا وجد وجب وجود الممكن الأشرف قبله، وهي قاعدة مبرهنٌ عليها، ولا ريب أنّ الإنسان المجرّد الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانيّة ـ مثلاً ـ أشرف وجوداً من الإنسان المادّي الذي هو بالقوّة في معظم كمالاته، فوجود

الإنسان الماديّ الذي في هذا العالم دليل على وجود مثاله العقلي الذي هو ربّ نوعه.

وفيه: أنّ جريان قاعدة إمكان الاشرف مشروط بكون الأشرف والأخسّ مشتركين في الماهيّة النوعية، حتّى يدلّ وجود الأخسّ في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيّته، ومجرّد صدق مفهوم على شيء لا يستلزم كون المصداق فرداً نوعيّاً؛ كما أنّ صدق مفهوم العلم على العلم الحضوري لا يستلزم كونَه كيفاً نفسانيّاً، فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلي الذي نعقله ـ مثلاً ـ عقلاً كليّاً من العقول الطوليّة، عنده جميع الكمالات الأولية والثانويّة التي للأنواع الماديّة، فيصدق عليه مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ لوجدانه كماله الوجودي، لا لكونه فرداً من أفراد الإنسان.

وبالجملة: صدق مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ على الإنسان الكلّي المجرّد الذي نعقله، لا يستلزم كون معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الإنسانيّة، حتى يكون مثالاً عقليّاً للنوع الإنساني.

الشرح:

الكلام في العقول العرضيّة يقع وفق ما يلي:

١. **هل هي:** حيث ذهب المشّاؤون إلى إنكار العقول العرضيّة، بينما أكّد وجودها الاشراقيون وأصرّوا عليه. وساقوا حججاً عدة لإثباتها.

٢. **ما هي:** حيث وقع الاختلاف في حقيقة العقول العرضية عند من قال بوجودها.

هل العقول العرضيّة موجودة؟ لقد ذهب الاشراقيون إلى القول بوجود عقول عرضيّة متكافئة لا عليّة ولا معلوليّة بينها، بينما أنكر هذا المشاؤون واسندوا ما نسب إلى تلك العقول من أفعال إلى آخر العقول الطولية عندهم، وهو ما يّسمونه بـ (العقل الفّعال). وقد سيقت حجج ثلاث هي التالية:

الحجّة الأولى: يمكن عرض هذه الحجة من خلال الدليل التالي:

الفرض: هناك تراكيب وأفاعيل مختلفة وتخاطيط حسنة جميلة تصدر عن الكائن الحيّ النباتي، وهو أمر مشاهد.

المدّعى: مبدأ هذه التراكيب والأفاعيل والتخاطيط جوهر مجرّد عقلي.

البرهان: قبل عرض هذا البرهان لابدَّ من الإشارة إلى أمرين اثنين وهما:

الأول: إنّ ما نراه من أفعال النباتات هو ثابت لا يتغيرّ، ولا يتخلّف ولا يختلف وهذا يكشف عن أنّ هناك علة ثابتة، غير متغيّرة، وذلك للمسانخة ما بين الأثر الثابت وعلّته.

الثاني: إنَّ ما نراه من أفعال النباتات لا يمكن أنّ يصدر عن فاعل

جاهل، بل ذلك التنظيم وتلك التحاطيط الحسنة تكشف عن فاعل عالم.

هنا يطرح السؤال: ما هو مبدأ هذه الأفعال التي تصدر عن النبات، هل أنّ قوى النبات، من غاذية ونامية ومولدة هي التي تقوم بهذا الدور أم لا؟

الجواب: لا يمكن لهذه القوى أنّ تكون مبدأ لهذه الآثار، وهذا ما يظهره القياس التالي:

القوى النّباتيّة أعراض حالّة في الجسم

كل حالّ في الجسم متغيّر بتغيرّه

∴ القوى النباتيّة متغيّرة بتغيرّه

أمّا الكبرى فواضحة، بينما الصغرى تحتاج إلى مزيد بيان، وذلك من خلال مرادهم من العرض ها هنا، حيث ذهب الأوائل[1]، إلى أنّ القوى النباتية المذكورة أعراض بسبب حلولها في محل، فكأنهم يقولون: كل حال في محلّ هو عرض، وبما انّ هذه القوى حالّة في جسم النبات فهي أعراض، لذلك فالحالّ والعرض عندهم متساويان، كذلك ذهب المتأخرون إلاّ أنّهم حصروا دائرة العرض بالحالّ في محل مستغن في وجوده عن الحالّ، وإنّما الذي يقوّم وجود المحلّ هو صور العناصر، إذن فهذه القوى الثلاث أعراض على رأي الأوائل وكذلك على رأي المتأخّرين.

ثم نواصل الاستدلال، حيث نجد قياساً آخر، تكون نتيجة القياس السابق صغرى فيه:

القوى النباتيّة متغيّرة

كل متغيّر مادي

∴ القوى النباتيّة ماديّة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ٥٣.

ومن المعلوم أنّ الماديّ لا يدرِك، وهذا ما تقدّم في أبحاث المرحلة السابقة حيث جاء هناك في تعريف العلم: حضور أمر مجرّد لأمر مجرّد. إذن فقد تبيّن أنّ للقوى النباتيّة المذكورة خاصيتيّن:

١. متغيرة، بسبب حلولها في متغيّر.

٢. ماديّة، بسبب تغيرّها، وبالتالي هي غير شاعرة وذلك لماديّتها.

فكيف لقوى متغيرة متبدلّة أنّ تكون مبدأ لنظام ثابت يحكم النبات، وكيف لقوى عديمة الشعور أنْ تكون مبدأ لآثار لا تصدر إلاّ عن علم وشعور. إذن هناك مبدأ آخر لما يترتب على النبات من آثار يكون جوهراً لا عرضاً، وعقلاً مدركاً وليس أمراً ماديّاً عديم الشعور. وهو رب النوع وهو المطلوب.

مناقشة الحجّة: يمكن نسبة ما نسبوه إلى رب النوع إلى الصورة النوعيّة، وهذا ما تقدّم في المرحلة السادسة، وذلك عند إثبات الصورة النوعيّة. فالدليل أعمّ من المدّعى.

الحجّة الثانية: في غفلة منّا أتينا في الحجّة الأولى على مفاد الحجة الثانية، وما رغبنا في الشطب والتعديل ما دام يمكن تفادي الأمر من خلال التنوية بالأمر والإشارة إليه، حيث إنّ الحجة الأولى اعتمدت على عدم شعور القوى النباتية لإثبات عدم مبدئيتها لما ذكر من آثار تترتّب على النبات، بينما هذه الحجة فإنّها تعتمد على تغيّر تلك القوى، وتغيّر هذه القوى لا يخولّها أنْ تكون مبدأ لنظام جار على النبات لا يتغيّر، بل هذا الكلام ليس يختصّ بعالم النبات، وإنّما يشمل عالمنا الماديّ هذا، وما فيه من أنواع ماديّة خاضعة لأنظمة ثابتة غير متغيّرة، وعلة الثابت لابدّ وأنْ تكون ثابتة والثابت لا يكون ماديّاً، وما لا يكون ماديّاً يكون مجرّداً جوهراً

تصدر عنه هذه الأنظمة الحاكمة على أنواع عالمنا الماديّة. هذا الجوهر المجرّد، هو ربّ النوع، ومدّبره. وهو المطلوب.

مناقشة الحجّة: هذه الحجّة أعمّ من المدّعى أيضاً؛ إذ قد يكون مبدأ النظم الجارية والحاكمة على الأنواع الماديّة، هو الصورة النوعيّة، والاّ فلو لم يكن للصورة النوعية مثل هذا الدور، فما هو دورها؟ واذ لا دور لها، فلا وجود لها، واذ لا وجود لها، فما الذي ينوّع الاجسام، حيث تختلف الآثار المترتبة على الاجسام باختلاف صورها النوعيّة. ثم انّ هذه الحجة لا تثبت أنّ هذا العقل هل هو طولي أمْ عرضي، وإنّما أقصى ما تثبته هو وجود عقل يقوم بهذا الدور لا شيء غيره.

الحجّة الثالثة: تعتمد هذه الحجة على قاعدة مبرهن عليها، وهي ما تُسمّى بـ (قاعدة إمكان الأشرف) حيث تفيد بأنّه إذا وجد الممكن الأخسّ فلابدّ من وجود الأشرف قبله، ومن الواضح أنّ الإنسان المادي أو غيره من الأنواع الماديّة في هذا العالم أخسّ من الإنسان المجرّد، وذلك لأنَّ المجرّد حائز بالفعل على كل ما يمكن له من كمالات بالإمكان العام، وليس كذلك الإنسان المادي الذي يفقد أكثر الكمالات بالفعل ويسعى لتحصيلها بالخروج من القوّة إلى الفعل، ولا شك أنّ الوجود الأشدّ هو الوجود الأقرب إلى منبع الوجود، والوجود الأقرب هو الوجود الأكثر كمالاً. إذن فهناك إنسان مجرّد موجود قبل وجود الإنسان الماديّ يأخذ على عاتقه دور ومهمّة إخراج أفراد النوع الإنساني من القوّة إلى الفعل، وذلك بحسب استعداداتهم.

فتلخصّ مما تقّدم أنّ الإنسان ينقسم إلى قسمين:

١. واجد لكل ماله من كمال وهو الإنسان المجرّد.

٢. فاقد لأكثر ماله من كمال، وهو الإنسان الماديّ.

ثم ندعم ذلك بالقياس التالي:

الواجد لكلّ الكمالات أشرف من الفاقد لأكثرها

الإنسان المجرّد واجد لكّل الكمالات

∴ الإنسان المجرّد أشرف من الفاقد لأكثر الكمالات

وقد علمت أنّ الإنسان الفاقد لأكثر الكمالات هو الإنسان المادي، فالإنسان المجرّد وهو الأشرف موجود قبله بناء على تلك القاعدة المبرهن عليها في محلّه وسوف نتعرّض لها في إشارات هذه الفصل.

مناقشة الحجّة الثالثة: هذه الحجة قاصرة أيضاً عن إثبات ما يدعيّه مدّعي ثبوت ووجود أرباب النوع أو العقول العرضيّة المتكافئة، وذلك لأنّ جريان هذه القاعدة متوقّف على كون الأخسّ والأشرف مندرجين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، ومثل هذا الشرط المتوقّف عليه مفقود فيما نحن فيه. وذلك لأنّ الإنسان المادي الذي هو الأخسّ والآخر المجرّد والذي هو الأشرف لا يندرجان تحت ماهية نوعيّة واحدة ومجرّد صدق ماهيّة على شيء لا يلزم منه اندراج ذلك الشيء تحتها، فالإنسان المجرّد إنسان، لكنّه كذلك أي إنسان بالحمل الأولي لا الشائع، والشرط الذي تقوم عليه القاعدة هو أنّ تصدق الماهيّة على الأشرف والأخسّ بالحمل الشائع لا الأولي. وهذا غير متحقّق فيما نحن فيه.

ولا شك أنّك تذكر الفرق بين الصدق والاندراج.

ملاحظة: لعلّه يخطر في بالك أنّ فساد الأدلة وقصورها عن إثبات المدلول يؤدي إلى فساده، وهذا غير صحيح، إذ لا ملازمة بين كذب مقدمات القياس أو الدليل وبين كذب النتيجة فلعلّ المقدمات كاذبة بينما

النتيجة صادقة، وذلك كقولنا:

كل إنسان حجر

كل حجر حيوان

∴ كل إنسان حيوان

وإنّما الملازمة بين كذب النتيجة وكذب المقدمة او المقدمات، وذلك مثل: الإنسان حجر فانّ كذب هذا القول يستدّل به على كذب ما استدلّ به عليه سواء كان مباشراً او غير مباشر:

كل إنسان جماد

كل جماد حجر

∴ كل إنسان حجر

بعض الحجر إنسان، موجبة جزئية، وهي عكس مستو لموجبة كلية مفادها: كل إنسان حجر. حيث يلزم من كذب العكس كذب الأصل، ولا يلزم من صدقة صدقه، فلعلّه يكون العكس صادقاً بينما الأصل كاذباً أو صادقاً. واليك مثال ذلك:

بعض الإنسان حيوان، موجبة جزئية صادقة، هي عكس قضية مفادها: كل حيوان إنسان، وهي كاذبة. بينما قولنا: بعض الإنسان ناطق صادقة أيضاً، وهي عكس قضيّة مفادها: كل ناطق إنسان، وهي صادقة، إذن لا يلزم من صدق النتيجة صدق دليلها، ولا يلزم من كذب الدليل كذب النتيجة، وإنّما الملازمة بين صدق الدليل وصدق النتيجة، وكذب النتيجة وكذب الدليل[1]. ولابدّ أنْ يعلم أنّ هذا الاستلزام إنّما هو على مستوى

---

(١) فليراجع المنطق للعلاّمة المظفّر رحمه الله، مصدر سابق: ٢٠٣ و ٢٣٦.

الجانب الصوري من القياس لا على الصعيد المادي منه، وقد أشار إلى هذا الشيخ الرئيس ﵀[١].

ما هي العقول العرضيّة؟

لقد وقع الاختلاف بين القائلين بوجد هذه العقول في حقيقتها وأنّها ما هي.

ذكر المصنف ﵀ قولاً من الأقوال المتعدّدة في حقيقة تلك العقول، وهو قول اعتبره صدر المتألهين ﵀ هو الأحرى من بين التأويلات المتعدّدة للعقول العرضيّة، «فالحريّ أن يحمل كلام الاوائل على أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة فرداً كاملاً تامّاً في عالم الابداع هو الأصل والمبدأ، و سائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له، وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محلّ متعلّق به بخلاف هذه، فإنّها لضعفها ونقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها.....»[٢]، وهناك تأويلات سوف نأتي عليها لاحقاً.

---

(١) منطق الشفاء ٣: ١٥٣، الفصل الخامس من المقالة الثانية من الفنّ الخامس.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٢.

إشارات الفصل:

قاعدة إمكان الأشرف مفاداً وبرهاناً:

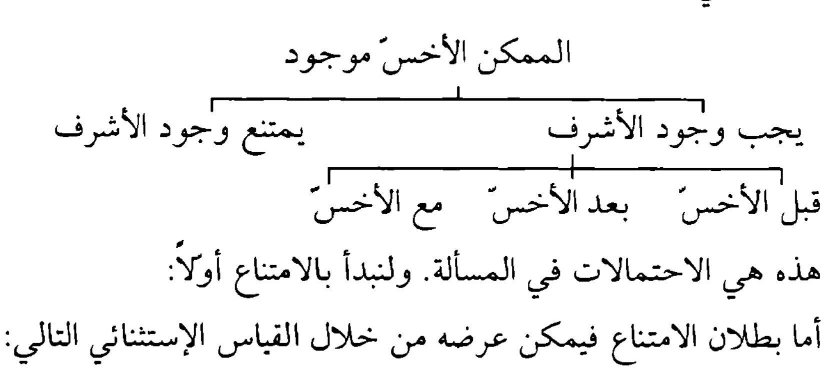
لقد اعتمد على هذه القاعدة في إثبات المثل، وهي قاعدة جليلة شريفة لا بأس أن نتوقفّ عندها بما يتناسب مع هذا الشرح:

قال صدر المتألهين ﵀: «..... مفادها أنّ الممكن الأشرف يجب أنْ يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخسّ، وأنّه اذا وجد الممكن الأخسّ فلابدّ أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله، وهذا أصل شريف برهاني، عظيم جدواه، كريم مؤدّاه، كثير فوائده، متوفّر منافعه جليل خيراته وبركاته، وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كبيراً بحمد الله وحسن توفيقه.....»(١). أما البرهان عليها فهو ما يمكن عرضه بالطريقة التالية:

الفرض: الإنسان المادي موجود.

المدّعى: الإنسان المجرّد موجود قبل وجود الإنسان المادي.

البرهان: يمكن عرضه من خلال المخطَّط التالي حيث تظهر الاحتمالات في المسألة:



هذه هي الاحتمالات في المسألة. ولنبدأ بالامتناع أولاً:

أما بطلان الامتناع فيمكن عرضه من خلال القياس الإستثنائي التالي:

---

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٤٤.

لو كان الممكن الاشرف ممتنعاً لما كان ممكناً، والتالي باطل، لأنَّه خلف الفرض، فالمقدّم مثله في البطلان.

وأمّا بطلان وجود الأشرف بعد ومع الأخسّ، أمّا الأول فللزوم تقدم الأخسّ وجوداً على الاشرف، والاشرف علة للأخسّ، والعلة تتقدّم دائماً على المعلول وهي أشرف من المعلول. فلا يكون الأخسّ علّة للأشرف، وأمّا الثاني فللزومه صدور الكثير، الاشرف والأخسّ من الواجب تعالى، وهذا محال؛ لأنّه لا يصدر عن الواحد إلاّ الواحد.

إذن يتعيّن ان يكون الممكن الأشرف موجوداً قبل الأخس وهو المطلوب.

المثل في الروايات: ذكر العلاّمة الشيخ حسن زادة آملي دام ظله روايات عدة تؤيّد نظرية المثل اكتفيت بواحدة منها، وهي هذه:

التوحيد للصدوق ـ عن الأصبغ بن نباتةَ قال: «جاء ابن الكّواء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين والله إنّ في كتاب الله تعالى آية قد أفسدت عليَّ قلبي وشككّتني في ديني، فقال له عليّ عليه السلام: ثكلتك أمّك وعدمتك، وما تلك الآية؟، قال: قول الله تعالى: ﴿**وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ**﴾[1]، فقال له أمير المؤمنين: يا ابن الكّواء إنّ الله تبارك وتعالى خلق الملائكة في صور شتّى، انّ لله تعالى ملكاً في صورة الديك أبجّ أشهب، براثنه في الأرضين السابعة السفلى، وعرفه مثني تحت العرش، له جناحان جناح في المشرق وجناح في المغرب، و احد من نار والآخر من ثلج، فاذا حضر وقت الصلاة قام على براثنه ثمّ رفع عنقه من تحت العرش ثمّ صفق بجناحيه كما تصفق الديوك في منازلكم، فلا الذي من

(١) سورة النور، الآية: ٤٢.

النار يذيب الثلج ولا الذي من الثلج يطفئ النار، فينادي أشهد أن لا إلـه إلاّ الله وحده لا شريك له، أشـهد أنّ محمـداً سـيد النبيـيّن، وأنّ وصيّه سـيد الوصيين، وأنّ الله سبوح قدوس رب الملائكة والرّوح، قال: فتخفقّ الديّكة بأجنحتها في منازلكم فتجيبه عن قوله وهو قوله عزّ وجل: «والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه من الديكة في الأرض.....»[١].

تأويلات أخرى للمثل[٢]: لم تكن حقيقة المثـل ذات فهـم واحـد عنـد القائلين بالعقول العرضيّة وإنّما وجدت هناك تأويلات متعّددة لهـا، واليـك أهمّها فيما يلي:

الشيخ الرئيس: ذهب الشيخ إلى أنّ المراد من المثـل انّمـا هـو الطبـائع النوعية في الخارج، أي الكلي الطبيعي للاشـخاص والـذي هـو الماهيـة لا بشرط المقسمي.

المعلم الثاني: ذهب إلى أنّ مقصود (أفلاطون) من المثـل هـو الـصور العلميّة القائمة بالحقّ (تعالى)، حيث صوّر الفارابي ﷺ علم الحقّ (تعـالى) بالأشياء من خلال الصور الارتسامية والعلم الحصولي.

شيخ الإشراق: ذهب الشيخ المقتول إلـى أنّ مقـصود (أفلاطـون) مـن المثل إنّما هو الأنواع العرضيّة والعقول المجرّدة فـي عـالم الإبـداع، حيـث يوجد لكل نوع مادي فرد مجرّد عقلاني.

---

(١) دو رساله مثل ومثال، مصدر سابق: ٨١ ـ ٨٢.

(٢) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ٦٢.

أهميّة المثل[١]:

يمكن عرض المسائل المهمّة التي تقوم على أساس المثل:

١. العلم والوجود الذهني، وكيفيّة درك الإنسان للكليّات.

٢. توجيه علمه (تعالى) التفصيلي بما سواه.

٣. لها مدخلية في البرهان، حيث يعتمد البرهان على مقدمات كليّة ذاتية دائمية، حيث ذهب بعض أهل المنطق للقول بالمثل لإثبات تلك المواصفات التي لابدَّ منها في القضيّة البرهانيّة.

---

(١) رحيق مختوم ٦: ٢٦٧.

الفصل الثالث عشر:

في المثال

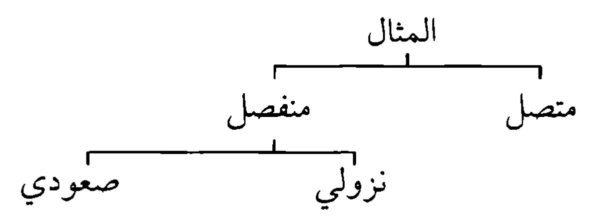
ويسمّى: (البرزخ) لتوسّطه بين العقل المجرّد والجوهر المادّي، و(الخيال المنفصل)، لاستقلاله عن الخيال الحيواني المتصل به.

وهو كما تقدّم مرتبة من الوجود مفارق للمادة دون آثارها، وفيه صور جوهريّة جزئيّة صادرة عن آخر العقول الطوليّة وهو العقل الفعّال عند المشّائين أو من العقول العرضيّة على قول الاشراقيّين، وهي متكثّرة حسب تكثّر الجهات في العقل المفيض لها، متمثّلة لغيرها بهيئات مختلفة من غير أنْ ينثلم باختلاف الهيئات في كل واحد منها وحدته الشخصيّة.

الشرح:

من المسائل ذات الأهمية البالغة في الفلسفة والعرفان مسألة المثال المنفصل والبرزخ النزولي، حيث أصرَّ أصحاب الحكمة الرائجة على إنكارها، بينما أصّر الشيخ المقتول وأصحابه على القول بها وتأييدها أشدّ تأييد.

أمّا إثباته فقد أشير إليه في الأبحاث السابقة، وذلك عندما جرى الحديث عن مفيض الصور العلميّة الجزئيّة، حيث ثبت هناك أنّ هناك جوهراً مثالياً تتحد به النفس بحسب استعدادها لتدرك ما فيه من صور مجرّدة عن المادّة دون آثارها. هذا العالم الذي يحتوي على مثل هذه الصور هو ما يسمّى بـ (عالم المثال المنفصل) وذلك في قبال المتصل الذي يعدّ قوّة من قوى النفس والتي تسمّى بـ (قوّة الخيال) والتي هي من الحواس الخمس الباطنة الحافظة لمدركات الحس المشترك (بنطاسيا) أو (فنطاسيا) وهو أي عالم المثال المنفصل يعرف بالنزولي لأنّه في قبال عالم المثال والمنفصل الصعودي، وهو الذي يكون بعد نشأة المادة، وهو عالم الأرواح بعد مفارقتها للأبدان إذن فأقسام المثال ثلاثة:



والمراد بالحديث أولاً وبالذات هو النزولي و«هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرّد في كونه نورانيّاً، وليس بجسم مركّب مادّي ولا جوهر

عقلي، لأنَّه برزخ وحدّ فاصل بينهما، وكل ما هو برزخ بين الشيئين لابدَّ وأنْ يكون غيرهما، بل له جهتان يشبه بكلّ منهما ما يناسب عالمه.....»[١].

قد يكون (أ) مثلاً من موجودات هذا العالم ويكون مدركاً من قبل نفوس كثيرة، وبما أنّ النفوس متفاوتة في استعدادها فأنّ (أ) سيظهر عند هذه النفوس بهيئات وصور مختلفة، وهنا السؤال: ألا تثلم هذه الكثرة وحدة (أ) الشخصيّة؟

الجواب: لا، لا تثلم تلك الكثرة تلك الوحدة؛ وذلك «لأنَّ تمثّله ـ أ ـ للغير بوجوده لغيره لا بوجوده لنفسه، ولا منافاة بين كون الشيء واحداً بوجوده النفسي وكونه متعدّداً بوجوده القياسي، وهذا نظير الشبح المرئي من بعيد فإنّ له هيئة واحدة من الشكل والطول والعرض وغيرها، لكن يختلف ظهوره للغير بحسب بعد المسافة وقربها»[٢]. إذن (أ) واحد بما هو موجود بوجود نفسي، وهو كثير بما هو موجود للغير.

---

(١) الفصل السادس من فصول مقدمة القيصري.

(٢) وعاية الحكمة، مصدر سابق: ٣٠٩.

إشارات الفصل:

سرّ الإنكار: سمعتَ أنّ المشّائين أصرّوا على إنكار هذا العالم، فما هو الدافع لهم لهذا الإنكار؟

إنّ الدافع الذي يقف وراء الإنكار هذا هو أنّ هذا العالم ذو كثرة، فصوره كثيرة متعددة وقد علمت غير مرّة أنْ لأكثرة من دون مادة، إذن فهذا العالم غير مجرّد عن المادة ذاتاً وهو غير مجرّد عن آثارها، إذن فهو عالم المادة وليس عالم المثال.

الفرق بين عالمي المثال والمثل: «عالم المثال غير عالم المثل: المثل مفارقات نوريّة ومجرّدات محضة، والمثال عالم الأبدان الروحاني المجرّد بالتجرّد البرزخي، والكلام في..... عالم المثال المنفصل الذي يُدعى بالمثال الأكبر والخيال المنفصل والصور المعلّقة والمثل الظلمانية.....»[1].

البرزخ الصعودي: «عليك أنْ تعلم أن البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية، هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجرّدة، وبين الأجسام.... وأيضاً الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير ـ الصعودي ـ إنّما هي صور الأعمال، ونتيجة الأفعال السابقة... »[2].

مقارنة بين البرزخين النزولي والصعودي[3]: يمكن الإشارة إلى أهمّ

---

(١) دو رساله مثل ومثال: (رسالتا المثل والمثال)، مصدر سابق ص ١٨٧.

(٢) الفصل السادس من مقدمة القيصري والتمهيد في شرح قواعد التوحيد، بتصحيح الشيخ الرمضاني: ٤١٩، وهو مصدر سابق.

(٣) المصدر السابق.

الفوارق بين البرزخين من خلال ما يلي:

البرزخ النزولي	البرزخ الصعودي
ـ من لوازم ومظاهر الاسم الأول	ـ من لوازم ومظاهر الاسم الآخر
ـ صور هذا العالم نتيجة تنزلات لما هو موجود في عالم الأرواح	ـ صور هذا العالم هي صور الأعمال ونتيجة الافعال السابقة في نشأة الدنيا.
ـ يمكن ظهور ما فيه في عالم المادة، فهو ما يسمّى بـ (الغيب الإمكاني).	ـ يمتنع ظهور ما فيه في عالم المادة، فلذا يسمّى بـ (الغيب المحالي).
ـ الاطلاع عليه ممكن، غير كثير الصعوبة.	ـ الاطلاع على ما فيه ممكن عظيم الصعوبة.

الفصل الرابع عشر:

في العالم الماديّ

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسّها، ويتميّز من غيره بتعلقّ الصور الموجودة فيه بالمادّة وارتباطها بالقوّة والاستعداد، فما من موجود فيه إلاّ وعامّة كمالاته في أوّل وجوده بالقوّة، ثمّ يخرج إلى الفعليّة بنوع من التدريج والحركة، وربّما عاقه من ذلك عائق فالعالم عالم التزاحم والتمانع.

وقد تبيّن بالأبحاث الطبيعيّة والرياضيّة إلى اليوم كثير من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها، ولعلّ ما هو مجهول منها أكثر ممّا هو معلوم.

وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي واحد سيّال في ذاته متحرّك بجوهره، وبتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامّة حركات جوهريّة خاصّة نباتيّة وحيوانيّة وإنسانيّة، والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرّد التام، كما تقّدم في مرحلة القوّة والفعل.

ولمّا كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدّد والتغيرّ، وبذلك صحّ استناده الى العلّة الثابتة، فالجاعل جعل المتجّدد، لا أنّه جعل الشيء متجّدداً، حتى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت، وارتباط الحادث بالقديم.

تم الكتاب والحمد لله ـ ووقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب سنة ألف وثلاث مئة وتسعين هجرية في العتبة المقدَّسة الرضويّة، على صاحبها أفضل السلام والتحيّة.

الشرح:

الذي احتوى عليه هذا الفصل إنّما هو الإشارة إلى بعض خصائص هذا العالم عالم المادة، عالم الشهادة، عالم الناسوت، والذي هو انزل العوالم الثلاثة وجوداً وأكثرها خسّة وذلك لانغماره بالمادة، ولا بأس بذكر هذه الخصائص مفهرسة فيما يلي:

١. **ماديّة صوره:** لافكاك لصور هذا العالم عن المادة، وذلك ما اتضح عند الحديث عن الملازمة بين الصورة والمادة.

٢. **البداية بالقوّة:** لا شك أنّ الحكمة الإلهية اقتضت وجود كل موجود في هذا العالم لغاية ينشدها، لذلك يوجد الموجود وله كل ماله من كمالات بالقوّة لا بالفعل ثمّ يبدأ هذا الموجود سيره في طريق تحصيل تلك الكمالات، ليصّيرها فعلاً بعد أنْ كانت قوّة.

٣. **انكشاف أسراره:** صحيح أنّ هذا العالم هو الأنزل والأخسّ بالنسبة إلى ما فوقه من عوالم، لكنه ذو أسرار وعجائب يكشفها العلم كلّما اشتدّ ساعده، ولم يضع العلم ـ على تطورّه سيمّا في زماننا هذا ـ يده إلاّ على القليل القليل.

٤. **كله متحرك:** هذا العالم ذو جواهر وأعراض، وقد ثبتت الحركة لكل من الجواهر والأعراض، إذاً فهذا العالم متحرّك يتجه في حركته إلى الفعليّة المحضة وعندما نقول هو متحرّك لا نريد القول بزيادة الحركة والتجّدد عليه، والا للزم استناد المتغيّر إلى الثابت، بل تجدّده ذاتي له، والذاتي لا يحتاج إلى علّة غير علّة ذيّه فالجاعل جعل المتجّدد، ولم يجعل التجّدد له.

إشارات الفصل:

مادّة العالم: «مادّة العالم التي هي بمنزلة الأم لجميع الأنواع الكونيّة الجسم قبل أن يتلبسّ بالصورة النوعية، ووافقنا على ذلك علماء الميزان، فقد عدّوا الجسم جنس الأجناس. واذا كان النظر العلميّ يقول: انّ مادّة العالم الجسم بعد يلبسّه بصورة نوعيّة، فلا تهافت بين النظرين؛ لأنَّ مورد نظر العلم أوّل موجود في العالم، ومورد نظر الفلسفة مادّة ذلك الموجود التي تسبقه سبقاً عقليّاً»[١].

العالم المشهود: هكذا وصف المصنف ﷺ هذا العالم ـ عالم المادّة ـ والمفروض انّ مراده من الشهود هو العلم الحسيّ، أي العالم المحسوس، مع أنّ هناك مفردات كثيرة في هذا العالم لكنها غير مشهودة أي غير محسوسة بالحواس الظاهرة أم أنّ: «.... أصناف المحسوس لا تقتصر على الملموس ـ المحسوس ـ الفعلي منها فهناك ألوان لا يستطيع البشر على رؤيتها بعيون غير مسلَّحة، وهناك أصوات لا تقتدر أسماع غير مسلَّحة على سماعها، ولكن هذه الميزة ونحوها لا يخرج المحسوس عن عدّه محسوساً، فانّ المراد من المحسوس ما يمكن أن يعرف بالحسّ ولو كان الحس مسلّحاً....»[٢].

العالم المادي أخسّ: «إنّ العالم المادي انفعاليّ زائل، والمادة كما نراها أتفه الأشياء في الكون وإنْ تكن الآن تبدو لنا أهم ما في الكون، انّ الأشياء التي لا ترى هي الأشياء الأبديّة، أمّا التي نراها فوقتيّة.... لقد بحث علميّو القرن التاسع عشر في المادة الفيزيقيّة وحدها، فأدّى ذلك إلى الظنّ بأنّ

---

(١) الفلسفة العليا، مصدر سابق: ١٦٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٣٩.

المادّة الفيزيقيّة هي كل شيء وأنه ولا يوجد شيء سواها.....»[1].

تم الفراغ من هذا الشرح عصر يوم السبت الموافق للثاني عشر من شهر محرّم الحرام

سنة ١٤٢٧ هـ.ق، في مدينة قم المقدسّة

والحمد لله أوّلاً وآخراً

---

(١) على حافّة العالم الأثيري، مصدر سابق: ٢٦.

المصادر

الكريم.

٢ـ ابن تركة: صائن الدين علي بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تقديم وتصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني، نشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٤هـ.ق، الطبعة الأولى.

٣ـ ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، تمهيد القواعد، مقدمة وتصحيح: الأستاذ السيد جلال الدين آشتياني، نشر: (بوستان كتاب)، ١٣٨١هـ.ق، الطبعة الثالثة.

٤ـ ابن سينا: أبو علي حسين بن عبد الله، الشفاء، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.ق، الطبعة الأولى.

٥ـ ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، نشر البلاغة ـ قم المقدسة، ١٣٧٥هـ.ش. الطبعة الأولى للنّاشر.

٦ـ ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الإلهيات من الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي، نشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم: ٥٦٤. ١٤١٨هـ.ق، ١٣٧٦هـ.ش، الطبعة الأولى.

٧ـ ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.ق، الطبعة الأولى.

٨ـ ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، التعليقات، حقّقه وقدّم له:

الدكتور عبد الرّحمن بدوي، نشر: مكتب الإعلام في الحوزة العلميّة، قم.

٩ـ ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، أعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٥هـ.ق، الطبعة الأولى.

١٠ـ ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب.

١١ـ آشتياني، سيد جلال الدين، شرح حال وآراى فلسفى صدرا (بالفارسي) نشر مكتب الاعلام الإسلامي، ١٣٨٠هـ.ش، الطبعة الرابعة.

١٢ـ آشتياني، سيد جلال الدين، شرح مقدمة قيصري (بالفارسية) نشر: دفتر تبليغات إسلامى، ١٣٨٠هـ.ق، الطبعة الخامسة:

١٣ـ آشتياني، ميرزا مهدي، تعليقه على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، نشر: جامعة طهران، ١٣٧٢هـ.ق، الطبعة الثالثة.

١٤ـ الأصفهاني، محمد حسين، تحفة الحكيم، باهتمام: عبد الله نوراني (مهدي محقق كازروني، محمود بن مسعود، المعروف بقطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الاشراف للسهروردي، نشر: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه تهران، دانشگاه مك تحيل، ١٣٨٠هـ.ش، الطبعة الأولى.

١٥ـ الأسعد، عبد الله، بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لأبحاث سيد كمال الحيدري، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.ق، نشر: دار فراقد.

١٦ـ الآملي: حسن زادة، الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة، نشر: بوستان كتاب، ١٤٢٣هـ.ق، الطبعة الأولى.

١٧ـ الآملي: حسن زادة، النور المتجلي في الظهور الظلي، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ١٤١٧هـ.ق الطبعة الأولى.

١٨ـ الآملي، حسن زادة، هشت رساله عربى (ثمان رسائل عربية)،

نشر: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٥هـ.ش. الطبعة الأولى.

١٩ـ الآملي، حسن زادة، العمل الضابط في الرابطي والرابط، نشر: انتشارات قيام، ١٣٦٨هـ.ش، الطبعة الأولى.

٢٠ـ الآملي، حسن زادة، دروس معرفت نفس (بالفارسية) نشر: ألف. لام. ميم، ١٣٨١هـش، الطبعة الأولى.

٢١ـ الآملي، حسن زادة، دو رساله مُثُل ومثال، نشر: نشر طوبى، ١٣٨٢هـ.ش، الطبعة الأولى.

٢٢ـ الآملي، حسن زادة، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، نشر: مؤسسة انتشارات أمير كبير ـ طهران، ١٣٧١هـ.ش. الطبعة الأولى.

٢٣ـ الآملي، حسن زادة، مفاتيح الأسرار لسلاّك الأسفار، تعليقة على الأسفار لصدر المتألهين، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨٣هـ.ش. الطبعة الثالثة.

٢٤ـ الآملي، محمد تقي، درر الفوائد، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري رحمه الله نشر: مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، ١٤١٦ هـ.ق. الطبعة الثالثة.

٢٥ـ التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، من دون تاريخ.

٢٦ـ ج آثر فندلاي، على حافّة العالم الأثيري، ترجمه إلى العربيةّ: أحمد فهمي أبو الخير، الطبعة الثانية، ١٣٦٤هـ.ق، ١٩٤٥م، نشر: مكتبة النهضة المصريّة.

٢٧ـ الجوادي الآملي، عبد الله، تحرير تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن محمد التركة (بالفارسية)، نشر: اسراء، ١٣٧٢هـ.ش، الطبعة الأولى.

٢٨ـ الجوادي الآملي، عبد الله، رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية (بالفارسية) نشر: مركز اسراء، ١٣٨٢هـ.ش، الطبعة الثانية.

٢٩ـ الجوادي الآملي، عبد الله، معرفت شناسي در قرآن (نظرية المعرفة في القرآن)، نشر: مركز أسراء ١٣٧٩هـ.ق، الطبعة الثانية.

٣٠ـ الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحت اشراف آية الله جعفر السبحاني، تحقيق: فاضل العرفان، نشر: مؤسسة الأمام الصادق عليه السلام، ١٤١٩هـ.ق، الطبعة الأولى.

٣١ـ الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، انتشارات: بيدار، ١٣٨١هـ.ش، ١٤٢٣هـ.ق، الطبعة الأولى.

٣٢ـ الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن زادة الآملي. نشر: مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين بـ (قم المشرفة)، ١٤٢٢هـ.ق، الطبعة التاسعة.

٣٣ـ الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، نشر: دار الصادقين للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ.ق، الطبعة الأولى.

٣٤ـ الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مقدمة: إستاد سيد جلال الدين آشتياني، نشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الأمام الخميني رحمه الله، ١٣٧٣هـ.س، الطبعة الثانية.

٣٥ـ الداماد، محمد بن محمد الحسيني، القبسات، باهتمام، دكتور

مهدي محقق، انتشارات: جامعة طهران، ١٣٧٤هـ.ش، الطبعة الثانية.

٣٦ـ ديناني، غلام حسين إبراهيمي، قواعد كلى فلسفى در فلسفه إسلامى (القواعد الفلسفية الكلية في الفلسفة الإسلامية) نشر: پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، ١٣٨٠هـ.ق الطبعة الثالثة.

٣٧ـ الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسن فخر الدين، كتاب المحصّل، وهو محصّل أفكار المتقدمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلمين، منشورات الشريف الرضي، ١٤٢٠هـ.ق ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.

٣٨ـ الرازي: الإمام فخر الدين محمد عمر بن الحسين، شرح عيون الحكمة، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقّا، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٤١٥هـ.ق، الطبعة الأولى.

٣٩ـ الرازي، الإمام فخر الدين محمد عمر بن الحسين، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقّا، نشر: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.ق، الطبعة الأولى.

٤٠ـ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المتوفي سنة ٦٠٦، المباحث المشرقية، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، نشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤١٠هـ.ق الطبعة الأولى.

٤١ـ السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، بقلم: الشيخ حسن محمد مكّي العاملي، نشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤١١هـ.ق، الطبعة الأولى.

٤٢ـ السبزواري، سيد رضا، درسهاى شرح منظومة حكيم سبزواري (بالفارسية)، نشر: انتشارات حكمت، ١٤٢٥هـ.ق، الطبعة الأولى.

٤٣ـ السبزواري، ملاً هادي، شرح المنظومة، قسم الحكمة: غرر

الفرائد وشرحها، تعليق: آية الله حسن زادة الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي نشر: ناب، ١٤١٣هـ.ق، الطبعة الأولى.

٤٤ـ السبزواري، ملأ هادي، شرح المنظومة، قسم المنطق، والمسمى بـ (اللآلي المنتظمة) وشرحه وعلق عليه: آية الله حسن زادة الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، ١٣٨٠هـ.ش، الطبعة الرابعة.

٤٥ـ السند، محمد، العقل العملي، نشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٨هـ.ق، الطبعة الأولى.

٤٦ـ شرح المصطلحات الفلسفية: اعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية. إيران ـ مشهد، ١٤١٤هـ.ق، الطبعة الأولى.

٤٧ـ الشيرازي: صدر الدين محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب. مع تعليقات للمولى علي النوري، نشر: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٩هـ.ق، الطبعة الأولى.

٤٨ـ الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم شرح الهداية الاثيرية، ضبط وتصحيح: محمد مصطفى فؤاد دكار، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٢هـ.ق، الطبعة الأولى.

٤٩ـ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م. الطبعة الثانية.

٥٠ـ الشيرازي، صدر المتأهلين، شرح وتعليقة على إلهيات الشفاء للشيخ أبي علي حسين بن سينا، باشراف: الأستاذ السيد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق ومقدمة: الدكتور نجفعلي حبيبي، نشر: بنياد حكما إسلامي صدرا. ت: صيف ١٣٨٢. الطبعة الأولى.

٥١ـ الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين، الشواهد الربوبية، مع

حواشي الحكيم المحقق الحاج ملأ هـادي الـسبزواري، تعليـق وتـصحيح وتقديم: السيد جلال الدين الآشتياني، ١٩٦٦م، الطبعة جامعة مشهد.

٥٢ـ الصدر: السيد رضا، الفلسفة العليا، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٢٠هـ.ق، الطبعة الثانية.

٥٣ـ الصدر، رضا، صحائف مـن الفلـسفة، نـشر: مركـز النـشر التـابع لمكتب الأعلام الإسلامي ١٤٢١هـ.ق، الطبعة الأولى.

٥٤ـ الصدر، محمد باقر، فلـسفتنا، نـشر: المجمـع العـالمي للـشهيد الصدر قدس سره، ١٤٠٨هـ.ق، الطبعة الثانية.

٥٥ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحـسين، التوحيـد، تحقيـق الـسيد هاشم حسيني طهراني، قم، مؤمسسة نشر اسلامي، ١٤٢٧هـ الطبعة التاسعة.

٥٦ـ الطباطبائي: محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقدم وتعليق: مرتضى مطهرّي، ترجمـة: عمـار أبـو رغيـف، مؤسـسة أم القـرى للتحقيق والنشر، ١٤٢١هـ.ق. الطبعة الأولى.

٥٧ـ الطباطبائي، محمد حـسين، الميـزان فـي تفـسير القـرآن، ناشـر: مؤسسة اسماعيليان، قم، ١٤١٢هـ.ق، الطبعة الخامسة.

٥٨ـ الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، صححها وعلـق عليهـا: غلام رضا الفيّاضـي، نـشر: مؤسـسة الأمـام الخمينـي للتعلـيم والتحقيـق، ١٣٧٨هـ.ش، الطبعة الأولى.

٥٩ـ الطوسـي، محمـد بـن محمـد، شـرح تجريـد الاعتقـاد، الطبعـة الحجرية، منشورات الشريف الرضي.

٦٠ـ العشاقي الاصفهاني، حـسين، وعايـة الحكمـة فـي شـرح نهايـة الحكمة، نشر: المؤلف ١٤١٤هـ.ق، الطبعة الأولى.

٦١ـ فروغي، محمد علي ثناء، سير حكمت در أوربا (تطور الفلسفة في أوربا)، نشر: انتشارات زوّار، ١٣٨١هـ.ش. الطبعة الأولى.

٦٢ـ الفناري، حمزة، مصباح الأنس، تعاليق عدة من الأعلام، صحّحه وقدم له: محمد خواجوي، نشر: مولى، ١٤٢٦هـ.ق، الطبعة الثانية.

٦٣ـ القمي، سعيد محمد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨١هـ.ش، الطبعة الأولى.

٦٤ـ القيصري، داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي. نشر: بوستان كتاب، ١٤٢٤هـ.ق، الطبعة الأولى.

٦٥ـ كاشف العطاء، علي، نقد الآراء المنطقية، نشر: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ـ بيروت، ١٩٩١م. بدون ذكر لعدد الطبعة.

٦٦ـ كاشف الغطاء، محمد الحسين، الفردوس الأعلى، تعليقات نفيسة بقلم السيد علي القاضي صححه واهتمَّ بنشره: السيد محمد حسين الطباطبائي، دار المحّجة البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.ق.

٦٧ـ كازروني، محمود بن مسعود، شرح حكمة الإشراق، بإشراف عبد الله نوراني ومهدي محقق، نشر: جامعة طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

٦٨ـ گلبايگاني، علي رباني، إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، ترجمة: الشيخ محمد شقير، نشر: دار الهادي، ١٤٢٢هـ.ق، الطبعة الثانية.

٦٩ـ اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تقديم واشراف العلامة المحقق جعفر السبحاني، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زادة، نشر: مؤسسة الأمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٨هـ.ق، الطبعة الثانية.

٧٠ـ المرزبان بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، نشر: انتشارات جامعة طهران. ١٣٧٥هـ.ش، الطبعة الثانية.

٧١ـ المطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمه إلى العربية: محمد عبد المنعم الخاقاني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ.ق، الطبعة الخامسة.

٧٢ـ المطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة: عبد الجبار الرفـاعي، نشر: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ.ق الطبعة الأولى.

٧٣ـ المطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمـة: حسن علي الهاشمي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي والسيد علي مطر. دار الكتـاب الإسلامي، ١٤٢٧هـ.ق، الطبعة الثالثة.

٧٤ـ المطهري، مرتضى، المعاد، ترجمة: جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٢هـ.ق، الطبعة الثانية.

٧٥ـ المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بـ (قم المقدسة). ١٤٢٣هـ.ق، الطبعة الثانية.

٧٦ـ النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر، جامع الأفكار وناقد الأنظـار، نشر: حكمت، ١٤٢٣هـ.ق، الطبعة الأولى.

٧٧ـ اليازجي، ناصيف، العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب المتنبيّ، الطبعة الثانية، دار القلم: بيروت، لبنان.

٧٨ـ اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة الدرسين بـ (قم المشرفة) ١٤٢٠هـ.ق الطبعة الأولى.

٧٩ـ اليزدي، محمد تقي مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، نشر: مؤسسة در راه حق (في طريق الحق) ١٤٠٥هـ.ق، الطبعة الأولى.

فهرس الكتاب

المرحلة الثامنة: في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

المرحلة التاسعة: في السبق واللحوق والقدم والحدوث

المرحلة العاشرة: في القوة والفعل

المرحلة الحادية عشر: في العلم والعالم والمعلوم

المرحلة الثانية عشر: فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله